2

RATIONAL Knowledge
a periodical of thought and intellectual studies

الحكمة العقلية
Academy Of Rational Philosophy

2015 م - 1436 هـ . العـــــدد الثاني

مجلّة دوريّة تعنـــى بالفكـر والعلوم العقليّـة
تصدر عــن: أكاديميّة الحكمــة العقليــة

المَعْرِفَة العَقْلِيّة

ملف العدد: العقل والدِّين (1)

المعرفة العقلية

مجلّة دوريّة تعنى بالفكر والعلوم العقليّة تصدر عن أكاديميّة الحكمة العقليّة

العدد الثاني | السنة الثانية | 2015 م

الموقع الإلكتروني : www.aqliyah.com

البريد الإلكتروني : almarifah@aqliyah.com

أكاديميَّة الحكمة العقليَّة

مؤسّسة تحقيقيَّة تعليميَّة في مجال العلوم العقليَّة والفكريَّة، تتبنى المنهج العقلي البرهاني الفلسفي كأساسٍ للفكر الإنساني في جميع أبعاده المعرفيَّة والفلسفيَّة والآيديولوجيَّة.

وتهدف إلى إحياء المنهج العقلي الفلسفي، والاهتمام بالعلوم العقليَّة كمقدِّمةٍ لإحياء الفكر الإسلامي الأصيل، وتربية الكوادر العلميَّة على أساس الاعتدال والاستقامة الفكريَّة بعيداً عن الإفراط والتفريط، ونشر الثقافة العقليَّة الأصيلة الهادفة، التي ترتقي بالمجتمع إلى كماله الحقيقي، وتحفظ هويَّته الإنسانيَّة.

الأسس المعتمدة للنشر

- تتبنى المجلَّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالدراسات المعرفيَّة والفلسفيَّة والآيديولوجيَّة، والتي تخضع للمعايير العلميَّة، وتتوفر على شروط النشر المعلن عنها في المجلَّة.
- ألاَّ تكون الأعمال العلميَّة المقدَّمة للنشر قد سبق نشرها، أو أرسلت للنشر في دوريَّةٍ، أو مطبوعةٍ أخرى.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، التوثيق، وألاَّ يقلَّ عدد الصفحات في الدراسات عن (20) صفحة، ولا يزيد عن (35) صفحة، وفي المقالات ألاَّ يقلَّ عن (10) صفحات، ولا يزيد عن (20) صفحة، ومقدار الصفحة (250) كلمة.
- تُعرض البحوث والمقالات المقدَّمة للنشر في المجلَّة على الهيئة العلميَّة؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلَّة، وصلاحيتها للنشر، ويتمُّ إشعار الكاتب بقبول البحث، أو بعدم قبوله، أو بتعديله؛ وفقاً لتقارير الهيئة، ولا تعاد المواد إلى صاحبها نشرت أو لم تنشر.
- للمجلَّة حقُّ إعادة نشر المواد منفصلة، أو ضمن كتاب.
- الآراء والأفكار التي تنشر في المجلَّة تعبِّر عن وجهة نظر كتّابها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلَّة.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنيَّة لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

وكلاء التوزيع

العراق - بغداد: مكتبة المصباح، مدينة الصدر، ساحة مظفر.

العراق - البصرة: مكتبة الهادي، العشار، ساحة أم البروم، مقابل مركز الشرطة.

إيران - قم: مكتبة فدك، سوق الإمام المهدي عليه السلام.

إيران - قم: مكتبة الهاشمي، سوق العراقيين.

محتويات العدد

❑ نوافذ

كلمة العدد

نظرةٌ في ثنائيَّة العقل والدِّين

ما كُتب عن عنوان "العقل والدِّين" ليس بالقليل، ولكن نعتقد أنَّ فرص البحث ما زالت متواجدة؛ وذلك أنَّ مداخل البحث متعدِّدة، ومقارباته متنوّعة، ومعطياته متغيِّرة؛ ممَّا يعطي مجالاً للبحث فيه.

والمسألة "العقل والدِّين" يمكن نعتها بأنَّها **قديمة ـ حديثة**، على الرغم من تعدُّد عناوينها نظير: "التعقُّل والتعبُّد"، "العقل والإيمان"، "العقل والوحي"، "عقلانيَّة المعتقدات الدينيَّة"، "الإيمان والتعقُّل"، ولكنها في معنى واحد.

فهي **قديمة** منذ قِدم الإنسان؛ لأنَّ العقل والدِّين ولدا مع الإنسان، حيث صوّرت أوَّل خطيئة ـ وهي أكل آدم (عليه السلام) من الثمرة المحرَّمة ـ بأنَّها ممارسة منطقيَّة معقولة، فاستغل الشيطان فطرة الإنسان وميوله نحو الخلود، فكانت الخطيئة عصيان من الإنسان على الحكم الإلهي، ويمكن اعتبار هذا العصيان نوعاً من الصراع بين العقل والدِّين، كما يدَّعي بعضٌ.

وكذلك تشخيص حدود العلاقة بين العقل والدِّين،

وجدليَّة العلاقة بينهما، يمكن عدَّه العامل الرئيس في ظهور الفِرق والنِّحل والمدارس والاتِّجاهات الفقهيَّة والكلاميَّة في تاريخ الفكر الإسلامي.

أمَّا أنَّها **حديثة**، فلأنَّ هذه المسألة من أهمِّ قضايا فلسفة الدِّين أو الكلام الجديد ـ **على الاختلاف في أنَّهما حقلٌ معرفيٌّ واحد، أم حقلان مستقلان** ـ في الوقت الراهن، حيث تجد قمة التحدِّيات والاختلافات بين فلاسفة الدِّين المؤمنين وفلاسفة الدِّين الملحدين حول هذا الجانب وأبعاده المختلفة؛ ممَّا يعكس المكانة الرفيعة لهذه الثنائيَّة ـ الإشكاليَّة في ميدان الدراسات الدينيَّة.

وحدود المسألة الفكريَّة لا تخصُّ العالم الإسلامي، بل كانت شريكة مع العالم المسيحي، فهي متعمِّقة عندهم، وأخذت اتِّجاهات ومدارس، بل كانت ساحتهم أشدَّ توتراً وانعطافاً من الساحة الإسلاميَّة.

فكلُّ هذه الأمور التي تحيط بهذه الثنائيَّة ـ الإشكاليَّة بين العقل والدِّين، كانت مدعاةً لمجلَّة "**المعرفة العقليَّة**" أن تفرد ملفاً خاصَّاً لها في هذا العدد، تمثَّل هذا الملف بعدَّة جوانب أحاطت بالمسألة؛ حيث بُيِّن في مقال: "**رؤية الاتِّجاهات العقليَّة في بناء المعرفة الدينيَّة**" آثار المسألة وانعكاساتها على المعرفة الدينيَّة، وكيف كانت العامل الرئيس لانقسام المذاهب الإسلاميَّة إلى اتِّجاهات؛ بسبب النظر إلى هذه المسألة واتِّخاذ موقف منها، ما نتج عن اتِّجاهات معرفيَّة

لفهم الدِّين.

بينما كُشف في مقال: "**الخطوط الحمراء لـ (العقل والدِّين)**" عن نتائج التعدِّي وعدم الالتزام المعرفي لحدود طرفي الثنائيَّة بعد أن بيَّن حدودهما.

ولم نكتفِ لبيان المسألة وآثارها في العالم الإسلامي، بل تجاوزنا حدوده إلى العالم المسيحي، ببيان أحد أشكال المسألة عندهم وهي اللاعقلانيَّة المتطرِّفة، من خلال مقال: "**اللاعقلانيَّة في فهم الدِّين .. المسيحيَّة نموذجاً**".

وأخيراً، نتمنَّى أن نكون قد ممَّن ملأ فراغاً من خلال هذه المعالجات، التي تحلُّ كثيراً من الإشكاليَّات الفكريَّة المرتبطة بالفكر الدِّيني. ونتمنَّى أيضاً من الإخوة القرَّاء أن يشاركونا ـ خصوصاً أهل الاختصاص ـ في كتابة ما أغفلنا عنه، أو نقد ما كتبناه وعالجناه.

دراسات

- **سلسلة المحاكمات العقليَّة في الفصل بين أصالة الماهيَّة وأصالة الوجود**
  (القسم الأوَّل) الجذور التاريخيَّة للمسألة

- **الاستدلال صورةً ومادَّةً**
  الحلقة الأولى: الاستدلال وأنحاؤه الصوريَّة وجوهريَّة البحث المادِّي في قيمتها

القسم الأوَّل

الجذور التاريخيَّة للمسألة

الأستاذ الدكتور أيمن المصري

(ربَّما أوجب استقصاء النظر عدولاً عن المشهور، فإذا قرع سمعك ذلك فظن خيراً، ولا تنقبض بسبب ما لم تألفه، واعلم أنَّ العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصاً).

الشيخ الرئيس: ابن سينا

هذه سلسلة من المباحث الفلسفيَّة الدقيقة المتعلِّقة بالمحاكمة العلميَّة بين أكبر فيلسوفين متأخِّرين عرفهما العالم الإسلامي، وهما: السيِّد الداماد، والملَّا صدر الدِّين الشيرازي حول مسألة أصالة الماهيَّة أو الوجود.

ونظراً لطول البحث ودقته فقد آثرت أن أطرحه بنحوٍ تدريجي في مجلَّة "**المعرفة العقليَّة**"، ليكون في متناول الباحثين المتخصِّصين في الفلسفة الإلهيَّة، وليأخذ حقَّه من الفحص

والنقد العلمي والمناقشة الفكريَّة، سائلين المولي العلي القدير أن يكون بداية حقيقيَّة لإحياء المنهج العقلي وتطوير الحكمة الحقيقيَّة والفلسفة الإلهيَّة.

تمهيد

هذه دراسة تحليليَّة نقديَّة مقارنة، تتناول بالنقد والتحليل آراء اثنين من أكبر الفلاسفة الإسلاميين المتأخِّرين، وهما: السيِّد الداماد الملقَّب بالمعلِّم الثالث، وتلميذه صدر الدِّين الشيرازي الملقَّب بالملَّا صدر المتألِّهين، حول أهم وأدق مسألة فلسفيَّة مصيريَّة، تمَّ طرحها في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة وهي مسألة أصالة الماهيَّة أو الوجود.

والبيان الإجمالي للمسألة: إنَّه بعد الفراغ من كون كلِّ موجودٍ في عالم الإمكان مركَّب في ظرف التحليل العقلي النفس أمري من مفهومي الماهيَّة والوجود، يعني أنَّ له ذات هي الماهيَّة وله وجود بمعنى الكون في الأعيان ـ وهما معنيان متباينان ـ فهنا يطرح السؤال نفسه أيُّهما هو الأصيل؟ أي: أيُّهما متحقِّق في الأعيان بالذات؟ بمعنى أنَّه أيُّ المفهومين له المصداق بالذات في الخارج، والآخر بالعرض، فيكون الأوَّل هو الأصيل، والثاني هو الاعتباري.

وسوف نتعرَّض لهذه المسألة بالتفصيل، من خلال البحث والتحقيق العلمي الفلسفي في ضمن مباحث هذا الدراسة إن شاء الله تعالى.

ويكتسب موضوع هذا البحث أهميَّته من ثلاث جهات:

الأولى: إنَّه يتعرَّض للمقارنة النقديَّة بين أستاذ وتلميذه، واللذان يُعدُّ كلُّ واحدٍ منهما زعيماً لمدرسةٍ فلسفيَّةٍ مستقلةٍ.

أحدهما هو: السيِّد الداماد، الملقَّب بالمعلِّم الثالث، صاحب مدرسة الحكمة اليمانيَّة، والتي تُعدُّ بحقٍّ أوج الفلسفة المشَّائيَّة العقليَّة، وامتدادها المتطوّر.

والآخر هو: الملَّا صدرا صاحب مدرسة الحكمة المتعاليَّة، والتي تعتبر انقلاباً كبيراً على الفلسفة المشَّائيَّة المشهورة، وتقوم على أساس التوفيق بين العقل والنقل والشهود القلبي، أو كما يقال بين الفلسفة والدِّين والعرفان؛ وبالتالي يعتبر هذا المقطع الزماني نقطة عطف وتحوّل في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة.

الثانية: إنَّ المسألة التي يدور البحث حولها، وهي أصالة الماهيَّة أو الوجود تعدُّ من أهم المسائل الفلسفيَّة التي اختصَّت بها الفلسفة الإسلاميَّة المشرقيَّة بنحوٍ تفصيليٍّ غير مسبوقٍ بنظيرٍ في تاريخ الفلسفة.

وقد تعرَّض هذا البحث لهذه المسألة الهامَّة بالتحليل والنقد والتحقيق، بالإضافة إلى التعرُّض لأصولها التاريخيَّة.

الثالثة: إنَّ للبحث حول هذه المسألة ثمرة عمليَّة كبيرة، تُلقي بظلالها على سائر المباحث المعرفيَّة والفلسفيَّة والدينيَّة والأخلاقيَّة.

وقد تعرَّض هذا البحث بنحوٍ تفصيليٍّ لكلِّ هذه الآثار

المذكورة، مع بيان العلاقة الارتباطيَّة بينهما.

ونظراً للأهميَّة الكبيرة لهذا المسألة، وانعكاس نتائجها على سائر المباحث الفلسفيَّة والدينيَّة والأخلاقيَّة، بحيث أصبحت مفترق طرق بين مدرستين كبيرتين في الفلسفة الإسلاميَّة:

المدرسة الأولى لأصالة الماهيَّة، والتي يتزعمها السيِّد الداماد، والتي تمثِّل الاتّجاه العام لجمهور الفلاسفة منذ زمان المعلِّم الأوَّل أرسطو وشرَّاحه، كما سنبيِّن ذلك في ضمن مباحث الدراسة.

والمدرسة الثانية التي يتزعمها الملَّا صدرا، والتي أصبحت تهيمن على جميع الحوزات العلميَّة الفلسفيَّة والجامعات في إيران والعراق منذ أكثر من أربعة قرون.

من أجل ذلك فقد ارتأيت أن أطرح هذه المسألة الحساسة والمصيريَّة في تاريخ الفلسفة على بساط البحث لعدَّة أمور:

الأوَّل: لبيان الإنجازات العظيمة التي ابتكرها الفلاسفة المسلمون في المباحث الفلسفيَّة، ومدى التقدُّم الكبير الذي أحرزوه بالقياس إلى الفلسفة اليونانيَّة القديمة، وإنَّ الأمر ليس كما يتوهمه البعض خاصَّةً في الغرب، من أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة ليست إلَّا ترجمة وشرح تقليدي للفلسفة اليونانيَّة القديمة، أو أنَّها قد خُتمت بابن رشد.

قال السيِّد **جلال الدِّين الآشتياني**، وهو من كبار المحقِّقين

في الحكمة المتعاليَّة في إيران: (لقد توهم الكثير من الغربيين أنَّ الفلسفة قد انتهت بابن رشد، ولم يأتِ فيلسوف حقيقي من بعده، والحال أنَّه قد جاء من بعده في إيران من هو أعظم منه بمراحل).

الثاني: هو تقرير أسس (مباني) جمهور الفلاسفة، وخاصَّةً فلسفة السيِّد الداماد حول أصالة الماهيَّة، والتي أصبحت للأسف مندرسة ومجهولة في حوزاتنا العلميَّة، بعد سيطرة الاتّجاه الوجودي للملَّا صدرا وبشكلٍ كاملٍ على جميع المدارس العلميَّة ومراكز البحث والتحقيق الفلسفي، خاصَّةً في إيران.

الثالث: هو بيان الحقِّ في هذه المسالة الفلسفيَّة من وجهة نظرنا على طبق ما يؤدي إليه منظار الفحص العقلي الدقيق، ونتائج البحث الفلسفي العميق، مع مراعاة جانب النزاهة والموضوعيَّة على قدر المستطاع.

فبعد رحيل السيِّد الداماد، بدأ نجم الفلسفة المشَّائيَّة في الأفول التدريجي، وعلى الطرف الآخر وبعد مرور أكثر من قرن من الزمان، بدأ طلوع نجم مدرسة الحكمة المتعاليَّة للملَّا صدرا على أيدي مجموعة من الأعلام في إصفهان وعلى رأسهم الملَّا علي النوري، والذي لولاه ما ظهرت فلسفة الملَّا صدرا في إيران.

قال **السيِّد الآشتياني**: (الملَّا علي النوري من أكابر أساتذة الحكمة المتعاليَّة ومحيي طريقة الملَّا صدرا، ومروّج أسسه

"مبانيه"، والذي لولا وجوده، وانشغاله بتدريس كتب الملّا صدرا لأكثر من خمسة وسبعين عاماً، ما تعرَّف أحد على الملّا صدرا)[1].

وقد قام بتربية العشرات من الفلاسفة والمحقّقين في حوزة إصفهان، والذين لم يألوا جهداً بعد ذلك في نشر وتدريس كتب الملّا صدرا، وترويج أسسه (مبانيه) في أصالة الوجود.

ولذلك فإنَّ جميع الكتب والرسائل التي كتبها تلامذة مدرسة الحكمة المتعاليَّة من أمثال: **الملّا علي النوري**[2]، **وآقا علي مدرِّس الزنوزي**[3]، **والسبزواري**[4]، **والآشتياني**[5]، **والطباطبائي**[6]، **وغيرهم**، وكذلك سائر المقالات العلميَّة المعاصرة التي وقعت في أيدينا واطّلعنا عليها، تصبُّ كلها في شرح وتقرير كتب الملّا صدرا والدفاع عن أسسه (مبانيه)، بل والنظر إلى سائر الأسس (المباني) الفلسفيَّة لجمهور الحكماء قبله من المشّائين والإشراقيين من خلال منظور الملّا صدرا أو فهمه وتقريره.

ولم يكلِّف الكثير أنفسهم عناء الرجوع إلى المصادر الأصليَّة لكتب الفلاسفة الذين سبقوه، والنظر فيها بموضوعيَّةٍ وعمقٍ، لا سيَّما كتب أستاذه السيِّد الداماد الذي يعدُّ بحقٍّ خاتم الفلاسفة المشّائين، والمدافع الأصلي والحقيقي عن أصالة الماهيَّة.

كما أننا لم نطّلع على أيِّ دراسة نقديَّة حقيقيَّة لأسس (لمباني) الملّا صدرا حتَّى كأنَّها من البديهيات المسلَّمة،

(1) رسائل فلسفي (الرسائل الفلسفيَّة) 25: ص3.

(2) رسائل فلسفي (الرسائل الفلسفيَّة): 25.

(3) بدائع الحكم.

(4) المنظومة.

(5) مقدّمة الشواهد الربوبيَّة.

(6) نهاية الحكمة.

وطغت النزعة الصوفيَّة العرفانيَّة والكلاميَّة الدينيَّة على المنهج العقلي البحثي المجرَّد، واندرست آثار الفلسفة المشَّائيَّة العقليَّة ـ التي هي الفلسفة الأصليَّة، وأصبحت مهجورة بين طلَّاب العلوم الفلسفيَّة.

بل إنَّ الكثيرين هنا ما زالوا يعتقدون بأنَّ فلسفة الملَّا صدرا قد نسخت سائر الفلسفات التي قبلها وأودعتها في متحف التاريخ، قال **السيِّد الآشتياني**: (كتب الملَّا صدرا قد نسخت الكتب الفلسفيَّة التي قبلها وليس لها نظير)[1].

وهذا هو الأمر الذي بعثنا لكتابة هذه الدراسة، من أجل إعادة البحث الفلسفي إلى مجراه العلمي العقلي الطبيعي، ومنبعه الصافي، الذي يقتضي الموضوعيَّة والنزاهة وحريَّة النقد بعد الفحص والتنقيب من المنابع الأصليَّة لأصحابها، دون التعصُّب لطرفٍ على حساب طرفٍ آخر.

فبحثنا في هذه الدراسة يتميَّز من وجهة نظرنا عمَّا سبقه من البحوث المتعلِّقة بهذه المسألة من عدَّة جهات:

الأولى: التعرُّض لجذور المسألة محلّ النزاع، وسيرها التاريخي منذ عصر المعلِّم الأوَّل أرسطو إلى عصر الحكيمين، ليتبيّن لنا مدى الإبداع الذي ابتكره هذان العلمان في هذه المسألة، ومدى تأثرهما بالذين سبقوهما.

الثانية: إبراز أسس (مباني) الفلاسفة السابقين عليهما حول هذه المسألة، وذلك بالنقل المباشر من أصول كتبهم

(1) منتخباتى از آثار حكماى إلهي إيران (المنتخب من آثار الحكماء الإلهيين في إيران) ج1: ص14.

المقطوعة السند إليهم بعد إهمالها والإعراض عنها في حوزاتنا العلميَّة والاستغناء عن مطالعتها الجديَّة والاكتفاء بكتب الملَّا صدرا.

الثالثة: بيان تقريرات السيِّد الداماد لأصالة الماهيَّة بحسب تحقيقه الخاصّ والمتميِّز؛ وذلك من كتبه المعتبرة بالإضافة إلى ردوده على أصالة الوجود.

والغريب أنَّ أغلب هذه التقريرات والردود غائبة بالكليَّة، سواء من كتب الملَّا صدرا نفسه أو من كتب أتباعه الذين جاءوا من بعده!

الرابعة: إنَّ هذا البحث يعدُّ أوَّل دراسة مقارنة موضوعيَّة بين هذين الحكيمين، والذي يُعدُّ عصرهما منعطف كبير في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة.

الخامسة: يعتبر هذا البحث أوَّل دراسة تحليليَّة نقديَّة برهانيَّة لأسس (لمباني) الملَّا صدرا في أصالة الوجود، من خلال محاكمة موضوعيَّة لأسسه (لمبانيه) وإشكالاته بالمقارنة بأسس (بمباني) أستاذه السيِّد الداماد.

السادسة: تعرَّض البحث في نهايته إلى بيان الثمرات العلميَّة المترتبة على القول بأصالة الوجود أو الماهيَّة على المستويات المعرفيَّة والفلسفيَّة والدينيَّة والأخلاقيَّة، وذلك بنحوٍ مقارنٍ وجديدٍ.

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج النقلي التحليلي

في التعرُّف على الجذور التاريخيَّة للمسألة موضوع البحث، وذلك باستقصاء مقالات الفلاسفة والمتكلِّمين والعرفاء السابقين لمعرفة مواقفهم من هذه المسألة.

كما اعتمد هذا البحث على المنهج العقلي البرهاني التحليلي لتحقيق مسائله الفلسفيَّة والمحاكمة العلميَّة بين الطرفين.

وقد اعتمد هذا البحث بشكلٍ أساسي على أمَّهات الكتب المشهورة والمعتمدة عند كلٍّ من الحكيمين، وبنقلٍ مباشرٍ منها.

وفي مقدِّمتها كتاب "**الأفق المبين**" و"**التقديسات**" و"**القبسات**" للسيِّد الداماد، التي تحتوي على أدق التقريرات لأصالة الماهيَّة بحسب نظر المصنِّف، وكذلك كتب الملَّا صدرا المشهورة كـ "**المشاعر**" المشتمل على خلاصة البراهين المعتمدة عنده على أصالة الوجود، وأيضاً كتاب "**الشواهد الربوبيَّة**" و"**مفاتيح الغيب**" و"**الأسفار العقليَّة الأربعة**"، الذي يُعدُّ أكبر وأشهر كتبه على الإطلاق، وهو من الكتب المعتمدة للتدريس في حوزاتنا العلميَّة إلى يومنا هذا.

هذا بالإضافة إلى الاعتماد على أمَّهات الكتب الفلسفيَّة لكبار الفلاسفة، كـ "**الشفاء**" و"**الإشارات**" و"**التعليقات**" لابن سينا، و"**الحروف**" و"**فصوص الحكم**" للفارابي، و"**شرح برهان أرسطو**"، و"**تفسير ما بعد الطبيعة**" من كتب أرسطو، وكذلك "**تلخيص ما بعد الطبيعة**" لابن رشد، بالإضافة إلى كتاب

"**حكمة الإشراق**" للسهروردي وشرحه للشهرزوري.

وأيضاً اعتمدنا على مشهور الكتب الكلاميَّة كـ "**شرح المواقف**" للشريف الجرجاني، و"**شرح المقاصد**" للتفتازاني، و"**شرح التجريد**" للعلَّامة الحلِّي.

أمَّا الكتب العرفانيَّة، فقد اكتفينا بكتاب "**شرح تمهيد القواعد**" لابن التركة، و**مقدِّمة القيصري** على فصوص الحكم لمحيي الدِّين بن عربي.

وكانت الغاية من كلِّ هذا هو تأصيل البحث، واجتناب سوء الفهم واستعراض آراء الحكيمين بنحوٍ موضوعي ومباشر، بالإضافة إلى البحث عن جذور المسألة في كتب المتقدِّمين عليهما من الفلاسفة المشّائين والإشراقيين والمتكلِّمين والعرفاء من الصوفيَّة على مرِّ التاريخ من أجل التعرُّف على مواقفهم من هذه المسألة.

هذا وقد اعتمدنا على "**الموسوعة الفلسفيَّة**" للدكتور عبد الرحمان بدوي، وكتاب "**تاريخ الفلسفة الحديثة**" للدكتور يوسف كرم، للاطلاع على الآراء المهمة لبعض الفلاسفة الغربيين حول ما يمكن أن تكون له علاقة بهذه المسألة محل البحث.

وقد قمنا بترتيب هذه الدراسة على ستة أقسام كليَّة، مع مقدِّمة وخاتمة لكلِّ قسمٍ من أجل تبلور البحث، وتيسير الرؤية على الناظر.

في **القسم الأوَّل** المؤلَّف من ثلاثة مباحث، تعرَّضنا

للفحص عن الجذور التاريخيَّة للمسألة موضوع البحث؛ لكي نقف على أصل المسألة وتطوّراتها على مرِّ التاريخ.

فأشرنا في **المبحث الأوَّل** إلى مواضع الاستعمال الاصطلاحي لمعنى الماهيَّة والوجود عند جمهور الفلاسفة؛ حتَّى لا يكون النزاع لفظياً، ثمَّ انتقلنا في **المبحث الثاني** إلى بيان موقف الفلاسفة قبل السيِّد الداماد والملَّا صدرا بالنسبة إلى أصل المسألة، وهل كانوا يقولون بأصالة الماهيَّة أو الوجود.

وأمَّا في **المبحث الثالث**، فقد تعرَّضنا للبحث عن المسألة في الفلسفة الغربيَّة الحديثة؛ لرفع الالتباس بين البحث عن هذه المسألة في الفلسفة الإسلاميَّة، والبحث عنها في الفلسفة الغربيَّة.

أمَّا **القسم الثاني** وبعد الفراغ من البحث التاريخي للمسألة، فسوف نشرع في بيان تقريرات الطرف الأوَّل في النزاع وهو السيِّد الداماد حول أصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود، بالإضافة إلى إشكالاته على أصالة الوجود، وذلك في ثمانية مباحث متتاليَّة، بالنقل المباشر من كتبه المعتبرة مع الشرح والتعليق عليها.

وفي **القسم الثالث** سوف ننتقل إلى بيان تقريرات الطرف الثاني، وهو تلميذه الملَّا صدرا في إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهيَّة، وذلك في ثلاثة مباحث تفصيليَّة.

وأمَّا في **القسم الرابع**، وبعد الانتهاء من استعراض أدلة

الطرفين وإشكالاتهما، فسوف تصل مسيرة الدراسة إلى أهم محطَّات البحث في المحاكمة العلميَّة بين العلمين؛ لتحقيق الحقِّ، وإثبات الصدق في المسألة.

ولكن نظراً لصعوبة البحث هنا ودقة مطالبه، فقد ارتأينا أن نمهِّد للتحقيق في هذا القسم الرابع بعدَّة مقدِّمات منطقيَّة وأصول فلسفيَّة عقليَّة في ستة مباحث متتالية لها مدخليَّة ضروريَّة وكبيرة في تنقيح المسألة؛ لكي تستعد الأذهان بعدها للخوض في التحقيق العلمي.

وفي **القسم الخامس،** سوف نتعرض بعون الله تعالى لتحقيق المسألة بعد التمهيد لها في القسم السابق، ووضعها تحت مجهر العقل الصريح، وذلك في ثلاثة مباحث متتالية تناولت مناقشة استدلالات كلِّ طرفٍ وإشكالاته على الطرف الآخر بنزاهةٍ وموضوعيَّةٍ، ثمَّ قضينا بينهما بالحكم الذي ارتضيناه حول المذهب الصحيح في الواقع ونفس الأمر.

أمَّا **القسم السادس،** فسوف نخصُّصه إن شاء الله تعالى لبيان الآثار الفلسفيَّة والدينيَّة والأخلاقيَّة لهذه المسألة، وذلك في أربعة مباحث؛ لكي يتبيَّن لنا مدى أهميَّتها وانعكاساتها الواسعة على المجالات النظريَّة والعمليَّة المختلفة، وإنَّها ليست مجرَّد مسألة نظريَّة عقيمة أو خلافاً لفظياً لا ثمرة من ورائه كما ربَّما يتوهم البعض.

وفي ختام الدراسة، سنحاول تلخيص النتائج الكليَّة المستفادة من البحث حتَّى تتبلور أمامنا ماهيَّته وإنجازاته المختلفة.

ثمَّ نردفها بتوصيات عقليَّة للمجامع العلميَّة الفلسفيَّة في الشرق والغرب من أجل إعادة النظر في مناهجنا التحقيقيَّة والتعليميَّة، وإعادة صياغة جديدة لمنظومتنا الفكريَّة، وتطوير حركة البحث الفلسفي بعيداً عن التعصُّب والفئويَّة؛ من أَجل الوصول إلى الرؤية الكونيَّة الواقعيَّة، والآيديولوجية القيميَّة الصحيحة، والتي تؤثر بنحوٍ مباشرٍ في حياتنا الشخصيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة.

مقدِّمة

يشتمل القسم الأوَّل من الدراسة على الجذور التاريخيَّة للمسألة، منذ أرسطو إلى زمان السيِّد الداماد وتلميذه الملَّا صدرا، حيث ظهر النزاع بينهما حوله.

وهذا البحث بهذا النحو من التحقيق والتفصيل لم يتعرَّض إليه أحد من الباحثين قبل ذلك بحسب نظرنا، وبحسب ما اطَّلعنا عليه من الكتب والبحوث السابقة المتعلِّقة بهذه المسألة.

والغرض من هذا البحث التاريخي، هو معرفة أمرين:

الأوَّل: معرفة مواضع الاستعمال الاصطلاحي للماهيَّة والوجود الشائع بين جمهور الحكماء قبلهما؛ لأنَّه من المبادئ التصوريَّة للبحث، حتَّى لا يكون النزاع لفظياً، ومن أجل اجتناب تحريف المصطلحات عن مواضع استعمالها الشائع، وسيتمُّ البحث حوله في **المبحث الأوَّل**.

والجدير بالذكر، أنَّه على الرغم من أنَّ تحليل الموجود الممكن إلى ماهيَّة ووجود والانطلاق منه لكشف الواقع الفلسفي من إبداعات **المعلِّم الثاني الفارابي**، إلَّا أنَّ مصطلحي الماهيَّة والوجود كانا مستعملين بين الفلاسفة اليونانيين قبل الميلاد.

الثاني: معرفة موقف جمهور الفلاسفة قبلهما من هذه المسألة، وهل أنَّهم كانوا يقولون بأصالة الماهيَّة أو الوجود؟ أم لم يكن لهم موقف صريح منها كما ينسب البعض ذلك إليهم، وسيتمُّ التعرُّض لذلك في **المبحث الثاني**.

ومعرفة هذا الموقف له دور كبير في فهم عباراتهم، وكشف مراداتهم، والتعرُّف على نظريَّاتهم وآرائهم، وأيضاً معرفة محلِّ النزاع والاختلاف بينهم وبين الذين جاءوا من بعدهم، لا سيَّما الملَّا صدرا، حول الكثير من المسائل الفلسفيَّة، وهل أنَّه كان خلافاً أساسياً (مبنائياً)، أم لا؟

ثمَّ ختمنا هذا القسم **بالمبحث الثالث** حول وجود المسألة في الفلسفة الغربيَّة الحديثة، وهل أنَّ هناك من تعرَّض للبحث حولها من الفلاسفة الغربيين، أم أنَّه مجرَّد تشابه في الألفاظ والعناوين؟

المبحث الأوَّل: مواضع الاستعمال الاصطلاحي لمفهومي الماهيَّة والوجود عند جمهور الفلاسفة والمتكلِّمين السابقين.

أ ـ الماهيَّة: هي ذات الشيء وحقيقته الواقعة في جواب ما هو؟

لأنَّ السائل بما هو، يطلب تصور ذات الشيء وحقيقته، وحتَّى تقع في جواب السائل، فينبغي أن تكون معقولة أو من شأنها أن تعقل، فالماهيَّة إذاً هي الذات المعقولة أو التي من شأنها أن تعقل، كالإنسان أو الفرس، فما له ذات ليس من شأنها أن تعقل، كالباري تعالى، أو من لا ذات له كالمفاهيم الانتزاعيَّة أو الاعتباريَّة، فلا ماهيَّة له. وهذا التعريف ـ كما سنبيِّن ـ هو محلُّ اتفاق جمهور المناطقة والحكماء والمتكلِّمين.

والمعرِّف للماهيَّة يسمّونه بالحدِّ، وهو المؤلَّف من جنس وفصل، اللذان هما من المفاهيم الكليَّة الذاتيَّة المقوِّمة للماهيَّة من حيث هي في الذهن.

أمَّا الماهيَّة، فتنقسم عندهم إلى: جوهر، وعرض؛ وبالتالي فهي المقسم للمقولات العشر.

قال ابن رشد في "تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو": (وأمَّا ذات الشيء إذا استعملت هكذا مضافة، فإنَّا نعني بها ماهيَّته أو جزء ماهيَّته)[1].

أي أنَّ ذات الشيء هي ماهيَّته في الماهيَّات البسيطة كالأعراض والعقول المجرَّدة، أو جزء ماهيَّته في الماهيَّات المركَّبة كالأجسام المركَّبة من مادة وصورة، بحيث تكون الذات

(1) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو: ص 16.

مؤلَّفة منهما.

وقال **أبو نصر الفارابي** في كتاب "الحروف": (فأمَّا ذات الشيء، فهي ذات مضافة، فإنَّه يقال على ماهيَّة الشيء وأجزاء ماهيَّته، وبالجملة لكلِّ ما أمكن أن يجاب به في جواب ما هو ذلك الشيء، كان الشيء مشاراً إليه لا في موضوعٍ، أو نوعاً له، أو كان مشاراً إليه في موضوع أو نوعاً له)[1].

أي سواء كان جوهراً أو عرضاً أو من الأنواع المندرجة تحتهما.

وأضاف قائلاً: (وحتَّى لو قلنا: "ذات الشيء" أو ذات هذا الشيء أو ذات شيءٍ ما، فإنَّا نلتمس به ماهيَّته، التي هي أخصُّ ممَّا يدل عليه الشيء، ولو قلنا: ذات زيد، فإنَّا نلتمس ماهيَّته التي هي أعمُّ ممَّا يدل عليه زيد)[2].

وذلك لأنَّ الشيئيَّة أعمُّ من الماهيَّة، والشخصيَّة أخصُّ منها.

وقال **ابن سينا** في مدخل "الشفاء": (إنَّ لكلِّ شيءٍ ماهيَّة هو بها ما هو، وهي حقيقته، بل هي ذاته)[3].

وقال **بهمنيار** في "التحصيل": (المقول في جواب ما هو؟ يدل وحده على ماهيَّة الشيء وكمال وجوده الذاتي، كالإنسان المحمول على زيد وعمرو وبكر بالشركة، فإنَّه يدل على حقيقة وجودهم الذاتي المشترك)[4].

أي أنَّ الماهيَّة هي الحقيقة الذاتيَّة لكلِّ موجودٍ.

(1) أبو نصر الفارابي، الحروف: ص 106.

(2) المصدر السابق.

(3) ابن سينا، الشفاء: ص 28.

(4) بهمنيار، التحصيل: ص14.

وقال صاحب "المواقف" **عضد الإيجي** في المقصد الأوَّل: (في تمييز الماهيَّة عمَّا عداها: لكلِّ شيءٍ حقيقة هو بها ما هو، وهي مغايرة لما عداها)[1].

وهي إشارة إلى أنَّ الماهيَّة هي حقيقة الشيء.

أمَّا **الفخر الرازي**، فيقول في "المباحث المشرقيَّة": (في تمييز الماهيَّة عن لواحقها: اعلم إنَّ لكلِّ شيءٍ حقيقة هو بها ما هو، وتلك الحقيقة مغايرة لجميع صفاتها، لازمة كانت أو مفارقة)[2].

وهو إشارة أيضاً إلى كون ماهيَّة الشيء هي حقيقته وذاته المعروضة لسائر الصفات.

والمحقِّق الطوسي في "التجريد" صرَّح بنفس المعنى، فقال: (في الماهيَّة ولواحقها: وهي مشتقة ممَّا هو؟ وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو؟ وتطلق غالباً على الأمر المتعقّل)[3] **وأضاف**: (وحقيقة كلِّ شيءٍ واحدة، مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات)[4].

وقال الشارح **العلَّامة** تعليقاً على ذلك: (كلُّ شيءٍ له حقيقة هو بها ما هو، فالإنسانيَّة من حيث هي إنسانيَّة حقيقة، وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات)[5].

أي أنَّ الماهيَّة التي هي ذات الشيء وحقيقته، هي الموصوفة بسائر الصفات من الوجود والعدم وجميع الصفات

(1) عضد الإيجي، المواقف ج3: ص17.

(2) الفخر الرازي، المباحث المشرقيَّة ج1: ص48.

(3) شرح تجريد الاعتقاد للعلَّامة الحلِّي: ص85.

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر نفسه.

العرضيَّة، سواء كانت لازمة أو مفارقة.

وقال **شيخ الإشراق** في كتابه "حكمة الإشراق" في تقسيمه للماهيَّات: (الضابط الثالث في الماهيَّات: اعلم إنَّ كلَّ حقيقةٍ فإمَّا بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل، أو غير بسيطة)[1].

فهو يصرِّح بأنَّ الماهيَّات هي حقائق الأشياء.

وأمَّا الحدُّ، فهو المعرِّف للماهيَّة عندهم، قال **ابن رشد** في "شرح برهان أرسطو": (فلنقل في السبيل التي بها يتهيَّأ الوقوف على ماهيَّة الشيء، وهو الحدُّ)[2].

أي أنَّ الحدَّ هو الدال على ماهيَّة الشيء.

وقال في "تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو": (ولذلك يقولون: إنَّ الحدود تُعرِّف ماهيَّة الأشياء)[3].

وقال أيضاً: (إنَّ الحدَّ كما قيل: هو قول يُعرِّف ماهيَّته الشيء بالأمور الذاتيَّة)[4].

والمقصود بالأمور الذاتيَّة هي: الأمور المقوِّمة لذات الماهيَّة وهي: الجنس والفصل في الحدِّ.

وقال **ابن سينا** في "الإشارات": (الحدُّ قول دال على ماهيَّة الشيء، ولا شكَّ في أنَّه يكون مشتملاً على مقوِّماته أجمع، ويكون لامحالة مركَّباً من جنسه وفصله؛ لأنَّ مقوِّماته المشتركة هي جنسه، والمقوِّم الخاص فصله)[5].

(1) السهروردي، حكمة الإشراق: ص42.

(2) ابن رشد، شرح برهان أرسطو: ص153.

(3) المصدر السابق: ص11.

(4) المصدر نفسه: ص42.

(5) ابن سينا، الإشارات ج1: ص95.

وهو تأكيد على نفس المعنى السابق للحد.

وإلى هنا نكون قد بيّنا معنى الماهيَّة عند جمهور الفلاسفة والمتكلِّمين، وإنَّها ذات الشيء وحقيقته الواقعة في جواب ما هو، والتي يكون بها الشيء هو هو، وإنَّ الحدَّ هو القول الدال على تلك الحقيقة الذاتيَّة، لننتقل بعد ذلك للبحث حول مفهوم الوجود عندهم.

ب ـ الوجود: وهو من المفاهيم الأوليَّة البديهيَّة التي ترتسم في الأذهان ارتساماً أولياً دون أن تفتقر إلى معرِّف.

ولكن الجدير بالإشارة هنا، إنَّ الوجود بمعناه المصدري، لم يكن شائع الاستعمال بين جمهور الحكماء والمتكلِّمين قبل الملَّا صدرا، وإنَّما كان الشائع بينهم هو المعنى الاشتقاقي منه وهو الموجود.

بل الواقع أنَّ المعنى المشتق هو المعنى المستعمل والمقصود في سائر الحوارات العامَّة العرفيَّة، وهو بمعنى الثابت أو المتحقِّق في الأعيان.

وسنبيِّن أنَّ معنى الموجود عند جمهور الحكماء ليس إلَّا الماهيَّة، ولكن من حيث هي في الأعيان، أي ذات الإنسان أو الفرس وسائر المقولات العشر في الأعيان، فالوجود من اعتبارات الماهيَّة من حيث كونها في الأعيان.

كما أنَّ الموجود كان يطلق على معنى آخر أقل استعمالاً وهو الصادق، وهو وصف للصورة الذهنيَّة التي لها مصداق في

الأعيان تصدق عليه.

والواقع أنَّ المعنى واحد، ولكن في الأمر الأوَّل وصف للشيء بحال نفسه، والثاني وصف للشيء بحال متعلِّقه ومحكيه.

أمَّا لفظ الوجود المصدري، فلم يكن يعني عندهم إلَّا موجوديَّة الماهيَّة في الأعيان.

أمَّا **أرسطو** وشرَّاحه، فقد كان يستعملون لفظة الهويَّة أحياناً، وأحياناً لفظة الموجود بنفس المعنى، ومن المعلوم أنَّ الهويَّة تعنى عند جمهور الفلاسفة الماهيَّة الشخصيَّة في الأعيان.

قال **أرسطو**: (فالهويَّة تقال على أنواع كثيرة، ولا تقال بنوعٍ اشتراك الاسم، بل تنسب إلى شيءٍ واحدٍ وطباع واحدة)[1].

قال **ابن رشد**: (يريد أنَّ اسم الموجود يقال على أنواع كثيرة، وليس يقال بنوعٍ اشتراك الاسم مثل العين)[2].

وقال **أرسطو** أيضاً: (إنَّ لهذه الجواهر جوهراً واحداً يتقدمها أرفع من جميعها اضطراراً، وأجناسه الأوَّل الواحد والموجود)[3].

قال **الإسكندر** ـ وهو من أكبر شرَّاح أرسطو ـ معلِّقاً على قوله هذا: (إنَّ المطلوب هي علل الجوهر ومبادئه): (لمَّا كان

(1) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة: ص300.

(2) المصدر السابق: ص302.

(3) المصدر نفسه: ص316.

غرضه في هذه الصناعة التكلُّم في الموجود بما هو موجود، وفي مبادئه وعلله، إذ كان قد تبيَّن أنَّ الحكمة والفلسفة الأولى إنَّما تنظر في هذين، وكان قد تبيَّن في المقالة المتقدِّمة أنَّ الجوهر هو الموجود على الحقيقة)[1].

وهو يشير بصراحةٍ أنَّ موضوع الفلسفة هو الموجود من حيث هو موجود، لا ما سمَّاه الملَّا صدرا وأتباعه بعد ذلك بالوجود المطلق ليناسب أساسهم (مبناهم).

كما أنَّ في كلام الإسكندر إشارةً صريحةً لكون ماهيَّة الجوهر هي الموجودة حقيقةً لا وجودها.

قال **ابن رشد** في "تلخيص ما بعد الطبيعة": (إنَّ الموجود يقال على أنحاء: أحدها: على كلِّ واحدٍ من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب، والتي لا تقال باشتراك **محض** ولا بتواطئ (أي لفظ مشكِّك) ويقال على الصادق، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن، مثل: هل الطبيعة موجودة؟ وهل الخلاء موجود؟ ويقال أيضاً على ماهيَّة (كلّ ما له ماهيَّة وذات خارج النفس، سواء تصورت تلك الذات، أو لم تتصور)[2].

وحاصل كلامه: إنَّ لفظ الموجود يطلق على الماهيَّة في الأعيان، سواء كانت المقولات العشر، أم أيُّ ماهيَّة خارج النفس أو الذهن سواء تعقلّت أم لم تتعقل، أو على الماهيَّة التي لها مصداق في الأعيان، وإنَّه يقال بالتشكيك على مصاديقه.

(1) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة: ص 406.

(2) المصدر السابق: ص 8.

وقال **الفارابي** في كتاب "الحروف": (لفظة الموجود هي أوَّل ما وضعت في العربيَّة مشتقة)[1].

أي كانت متقدِّمة بحسب الوضع الأوَّل على المعنى المصدري وهو الوجود.

وقال أيضاً في نفس الكتاب: (فالموجود إذاً يقال على ثلاثة معانٍ: على المقولات كلها، وعلى ما يقال عليه الصادق، وعلى ما هو منحاز بماهيَّته خارج النفس، تصورت أم لم تتصور)[2].

وهو تأكيد على النفس المعنى السابق الذي أشار إليه ابن رشد فيما بعد الطبيعة لأرسطو.

وقال **ابن سينا** في "التعليقات" في إشارةٍ إلى معنى الوجود المصدري كما نقله عنه الملَّا صدرا في "الأسفار": (فالوجود الذي للجسم، هو موجوديَّة الجسم)[3].

وهو ما أشرنا إليه من أنَّ المعنى المصدري ـ وهو الوجود ـ ليس إلَّا تعبير عن موجوديَّة الأشياء في الأعيان، وقال **بهمنيار** في "التحصيل": (فإذاً، الوجود الذي هو الكون في الأعيان هو الموجوديَّة)[4]. وهو تأكيد للمعنى السابق لأستاذه ابن سينا.

قال **الفخر الرازي** في "المباحث المشرقيَّة": (والتحقيق في هذا الباب، أن نقول: نحن لا نعني بالوجود إلَّا حصول الشيء

(1) الفارابي، الحروف: ص 113.

(2) المصدر السابق: ص 116.

(3) ابن سينا، التعليقات ج 1: ص 48.

(4) بهمنيار، التحصيل: ص 281.

وتحققه وثبوته، فمن أثبت أمراً آخر وراء ذلك، وسمَّاه بالوجود، كان إطلاق الوجود عليه، وعلى ما قلناه بالاشتراك)[1] أي أنَّ معنى الوجود ليس شيء وراء موجوديَّة الأشياء في الأعيان لا موجوديَّة نفسه.

وقال **المحقِّق الطوسي** في "التجريد": (وليس الوجود معنى به تحصل الماهيَّة في العين، بل الحصول)[2]. أي حصول الماهيَّة في الأعيان وهو الموجوديَّة.

وقال **العلَّامة الحلِّي** في "شرح التجريد": (الوجود هو نفس تحقق الماهيَّة في الأعيان، وليس ما به تكون الماهيَّة في الأعيان)[3]. ليس له فرد أو مصداق وراء تحقق موضوعه وهو الماهيَّة.

وقد نقل أيضاً **العلَّامة الحلِّي** في شرحه على التجريد عن بعض المتكلِّمين، فقال: (قال أبو الحسن الاشعري وأبو الحسين البصري وجماعة تبعوهما: إنَّ وجود كلِّ ماهيَّةٍ نفس تلك الماهيَّة)[4].

والظاهر إنَّهم لا يقصدون وحدة المعنى، بل يقصدون وحدة الاعتبار، وإنَّ الوجود هو كون الماهيَّة في الأعيان كما أشرنا سابقاً.

فالحاصل من كلِّ هذا، إنَّ مصطلح الوجود كان نادر الاستعمال بين جمهور الحكماء والمتكلِّمين قبل الملَّا صدرا، وكان لا يستعمل إلَّا بنحو الإضافة إلى شيءٍ مثل وجود الإنسان، وهو

(1) الفخر الرازي، المباحث المشرقيَّة ج1: ص 44.

(2) العلَّامة الحلِّي، شرح التجريد: ص 29.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر نفسه: ص 25.

لا يعني إلّا موجوديَّة الإنسان في الأعيان، وإنَّ مصطلح الموجود هو الشائع بينهم، ولا يعني به إلَّا الماهيَّة في الأعيان.

وبهذا يتبيَّن لنا أنَّ مصطلح الماهيَّة يطلق على الماهيَّة من حيث هي هي، والوجود يطلق أيضاً على الماهيَّة، ولكن من حيث هي في الأعيان، فهما شيء واحد باعتبارين، وليس هناك في الحقيقة إلَّا الماهيَّة... فلنفهم ذلك جيِّداً.

المبحث الثاني: موقف الفلاسفة السابقين على الحكيمين من المسألة

هناك رأيان شائعان في حوزاتنا ومراكزنا العلميَّة:

الأوَّل: يدَّعي أنَّ الفلاسفة المشَّائين قائلون بأصالة الوجود، والفلاسفة الإشراقيين قائلون بأصالة الماهيَّة، قال **السبزواري** في "منظومته": (بل اختلفوا على قولين: **أحدهما**: إنَّ الأصل في التحقّق هو الوجود والماهيَّة اعتباريَّة، ومفهوم حاكٍ عنه ومتّحد به، وهو قول المحقّقين من المشَّائين. **وثانيهما**: إنَّ الأصل هو الماهيَّة والوجود اعتباري وهو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدِّين السهروردي)[1].

وقال الشيخ **حسن زادة آملي** في تعليقه على هذا الكلام: (اعلم أنَّ أصالة الوجود واعتباريَّة الماهيَّة أمر أصيل قويم عند أساطين الحكمة، ومشايخ العرفان قديماً وحديثاً، إلَّا أنَّ الشيخ شهاب الدِّين السهروردي تفوه أوَّلاً بأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود، وعدم تحققه في الأعيان، وهو أوَّل من أبدع تلك الشبهة)[2].

(1) **السبزواري**، المنظومة ج1: ص66.

(2) المصدر السابق.

وقال **العلّامة الطباطبائي** في "نهاية الحكمة": (فقد تحصل أنّ الوجود أصيل والماهيَّة اعتباريَّة كما قال به المشَّاؤون).

وكلُّها تشير إلى كون القول بأصالة الوجود هو مذهب جمهور الحكماء من المشَّائين، وإنَّ شيخ الإشراق هو الذي أبدع القول بأصالة الماهيَّة، ولكن لم يقيموا دليلاً واحداً على ما ذهبوا إليه.

الثاني: يدَّعي أنَّ هذه المسألة لم تكن مطروحة أصلاً قبل زمان السيِّد الداماد والملَّا صدرا، قال **الشيخ الشهيد المطهِّري** في "دروسه على شرح المنظومة": (مسألة أصالة الوجود المطروحة في مقابل أصالة الماهيَّة، هي مسألة حديثة، لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو، بل ولا في فلسفة الفارابي وأبي علي، فلا يوجد في كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو مسألة باسم أصالة الوجود أو أصالة الماهيَّة؛ وبالتالي فهي غير مطروحة في فلسفة أفلاطون، ولا هي موجودة في فلسفات أمثال أبي علي والفارابي وليس هناك اسم لهذه المسألة أصلاً، وهذه المسألة ظهرت لأوَّل مرَّة في زمان الميرداماد والملَّا صدرا)[1].

هذا خلاصة ما نقله القوم عن المسألة، ولكن التحقيق كما سنبيِّن خلاف هذين الرأيين المشهورين.

أمَّا الرأي الثاني، إن كان مقصوده بعدم التعرُّض للمسألة، هو عدم البحث التفصيلي عنها تحت هذا العنوان

(1) الشهيد المطهِّري، شرح المنظومة ج1: ص43-44.

الاصطلاحي بنفس ألفاظه، فربَّما يكون له وجه. وأمَّا إن كان مقصوده عدم وضوح هذه المسألة عندهم، وعدم تبنيهم لطرفٍ دون طرف، فهو واضح الفساد؛ لأنَّ معناه أنَّ موضوعات القضايا الحمليَّة التي هي موضوعات الأحكام العقليَّة، كانت مبهمة عندهم، حيث إنَّ أحكام الماهيَّة عندهم تختلف عن أحكام الوجود، فمثلاً عندما كانوا يحكمون على الجسم بأنَّه مركَّب من مادة وصورة أو أنَّه متحرك، أو منقسم، لا يدرون هل هي ماهيَّة الجسم أو وجوده؟ ممَّا يستلزم إبهام جميع المسائل الفلسفيَّة عندهم، وعشوائيَّة أحكامها العقليَّة، وهو أمر غير معقول.

أو نقول: إنَّهم كانوا يعلمون أنَّ الحكم واقع على الماهيَّة المتحقِّقة في الأذهان لا في الأعيان، والحال أنَّهم يبحثون عن حقائق الأشياء العينيَّة لا الوهميَّة، **أو نقول**: إنَّهم كانوا يحكمون على الماهِّية المتحقِّقة عندهم في الأعيان، وهو معنى القول بأصالة الماهيَّة، وعدم ذكرهم هذه العناوين بأسمائها الاصطلاحيَّة كأصالة الماهيَّة، لا يعني عدم تعرُّضهم لها والتفاتهم إليها.

هذا بالإضافة إلى أنَّ **الملَّا صدرا** نفسه يقول في كتابه "الأسفار"، إنَّه كان يقول بأصالة الماهيَّة تبعاً لجمهور الفلاسفة ومن أشدِّ المدافعين عنها، قال: (وما أكثر ما زلت أقدام المتأخِّرين، حيث حملوا هذه العبارات، وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس، وأترابه وأتباعه، من أنَّ الوجود ليس إلَّا

موجوديَّة الماهيَّة "يقصد هذه الأقوال الصريحة التي نقلناها عنهم في المبحث الأوَّل من هذا الفصل"[1]، فقد حرَّفوا الكلم عن مواضعه، وإنِّي كنت شديد الذبِّ عنهم في اعتباريَّة الوجود، وتأصل الماهيَّات، حتَّى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أنَّ الأمر بعكس ذلك)[2].

فهو يصرِّح بأنَّه كان يدافع عن الفلاسفة قبله من القائلين بأصالة الماهيَّة، ثمَّ رجع عن رأيه بعد ذلك، وقال بأصالة الوجود.

وقد تبيَّن لنا بوضوح، وسيأتي المزيد، أنَّ القوم لم يحرِّفوا الكلم عن مواضعه، بل هو الذي قام بتحريفه وتأويله ليطابق بكلامهم كلامه، حتَّى لا يتهم بمخالفة إجماع الحكماء، مع أنَّه في مواضع أخرى كثيرة يظهر الخلاف، ويتهم جمهور الفلاسفة قبله بأنَّهم كانوا محجوبين عن نور الوجود الأصيل، والذي اختصَّه الباري تعالى بحقيقته دون غيره.

كما أنَّه في موضعٍ آخر يشير إلى أنَّ علَّة إنكار جمهور الفلاسفة للحركة الجوهريَّة هي إنكارهم لأصالة الوجود.

قال في "الأسفار": (واعلم أنَّ القوم إنَّما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهويَّة الخارجيَّة، وذهابهم إلى أنَّ الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنيَّة والمعقولات الثابتة التي لا يحاذى لها أمر في الخارج)[3].

فقد تبيَّن بما تقدَّم بطلان الرأي الثاني.

(1) من محقِّق الكتاب.

(2) الملاَّ صدرا، الأسفار ج1: ص49.

(3) المصدر السابق ج 7: ص 294.

أمَّا الرأي الأوَّل، وهو المنسوب إلى صاحب المنظومة السبزواري، فلم يقم عليه دليلاً واحداً، بل الدليل والبرهان الساطع على خلافه.

فالتحقيق ـ وكما سنبيِّن ـ أنَّ جمهور الفلاسفة والمتكلِّمين قاطبةً، قبل الملَّا صدرا قائلون بأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود في جميع الموجودات الإمكانيَّة، وأنَّ الذين ذهبوا إلى القول بأصالة الوجود هم العرفاء من الصوفيَّة والذين تأثر بهم الملَّا صدرا كثيراً، كما سنثبته لاحقاً، على أنَّ العرفاء حينما ذهبوا إلى القول بأصالة الوجود، فهو بناءً على انحصار مصداق الوجود عندهم في الباري تعالى، والذي هو وجود محض بإجماع الفلاسفة، وخارج تخصصاً عن محلِّ البحث المتعلِّق بالممكنات المركَّبة من ماهيَّةٍ ووجودٍ.

وبهذا يتبيَّن انحصار القول مطلقاً بأصالة الوجود بالملَّا صدرا دون غيره، وأنَّه هو الوحيد الذي أبدع هذا القول في تاريخ العلم والعلماء، على خلاف ما هو مشهور أو متوهم.

التحقيق التاريخي للمسألة

ولكن قبل تحقيق هذه المسألة من الناحية التاريخيَّة، يجدر بنا أن نتعرض لمبادئها التصوريَّة أوَّلاً؛ حتَّى يتبيَّن لنا محلُّ النزاع فيها، **فنقول:** أمَّا بالنسبة لمفهومي الماهيَّة والوجود عند جمهور الحكماء والمتكلِّمين، فقد فرغنا من إيضاحهما في المبحث الأوَّل.

وأمَّا بالنسبة لمعنى الأصالة الذي هو في مقابل الاعتبار،

فمعناه المتحقِّق والموجود حقيقةً في متن الأعيان، والمكوِّن للوح الواقعي الخارجي، والذي يكون منشأً للآثار الخارجيَّة لذاته، ومنشأً لانتزاع المفاهيم الذهنيَّة المختلفة.

وأمَّا معنى الاعتباري هنا، فهو المقابل لمعنى الأصيل، وهو الذي ليس له مصداق بالذات في الأعيان، ولا يشكِّل لوح الواقع الخارجي، ولا يكون منشأً للآثار، وإن كان له مصداق بالعرض، وهو منشأ انتزاعه.

ومعنى المصداق بالذات لمفهومٍ ما، هو الذي يصح أن يتصف به حقيقةً، سواء احتاج إلى حيثيَّة تعليليَّة في الحمل والاتصاف، أو لم يحتج لذلك واتصف بالمفهوم بالحيثيَّة الإطلاقيَّة، ولا يحتاج إلى حيثيَّة تقييديَّة ـ أو ما يسمَّى بالواسطة في العروض ـ تنضمُّ إليه وتصير جزءاً من الموضوع حتَّى يحمل عليه هذا المفهوم.

ومعنى المصداق بالعرض هو أنَّه يحتاج إلى حيثيَّة تقييديَّة تنضمُّ إليه ليصبح الحمل بالحقيقة، والتي لولاها لكان اتصافه بالمفهوم مجازي.

وسوف نتعرض لاحقاً للمزيد من التحقيق في حيثيات الوضع والحمل، ومراتب نفس الأمر، عند المحاكمة بين الفيلسوفين، وهي من أهم المباحث الفلسفيَّة الدقيقة المغفول عنها في حوزاتنا العلميَّة، والتي لها دور كبير في كشف ملابسات هذه المسألة الفلسفيَّة الخطيرة... فكن من المترقبين.

فالحاصل: إنَّ القائلين بأصالة الماهيَّة يرون أنَّ ماهيَّة الإنسان ـ مثلاً ـ موجودة بالحقيقة في الأعيان بجعل الباري تعالى لها، وتشكِّل لوح الواقع الخارجي المؤلَّف منها ومن سائر ماهيَّات الأشياء.

وإنَّ الماهيَّة في الأذهان هي بعينها التي في الأعيان ـ وإن اختلفتا في أنحاء الوجود الشخصي في العين والذهن ـ فهي شيءٌ واحدٌ بعينه معروضاً للوجودين، وهي تشكِّل حقيقة الشيء في نفسه والتي هو بها ما هو، ثمَّ يلحقها الكون في الوجودين مع لوازمهما.

كذلك يرون أنَّ مفهوم الوجود منتزع منها لاحقاً بعد ارتسامها في الذهن، فيحكم العقل بتحققها في الأعيان، فليس لمفهوم الوجود أيّ مصداقٍ بالذات في الأعيان، وليس له إلَّا المعنى الإثباتي في الذهن، وهي موجوديَّة الماهيَّة في الأعيان، ولولا الذهن ما ثبت الوجود.

أمَّا القائل بأصالة الوجود، فعلى العكس من ذلك، فيرى أنَّ الوجود هو المتحقِّق في الأعيان أوَّلاً، وأنَّ الماهيَّات منتزعة منه ثانياً، وهي ظلال الحقيقة وتحكي عن تعينات الوجود وحدوده لا غير، ولا تحكى عن ذاته وحقيقته؛ لأنَّ حقيقة الوجود لا تأتي إلى الأذهان. فالماهيَّة هي ظلال الحقيقة لا عينها المرتسمة في الأذهان، فلولا الذهن ما كانت هناك ماهيَّة من الماهيَّات.

ولكن الجدير بالذكر هنا، إنَّ القائل بأصالة الوجود لا

يقول إنَّ الماهيَّة من اختراع الذهن، بحيث لا يكون لها أيُّ واقعيَّةٍ، بل لها واقعيَّة ظليَّة كالظلِّ للشاخص، وإن لم يكن لها واقعيَّة عينيَّة، وبعبارةٍ أخرى: إنَّ الماهيَّة موجودة بوجود منشأ انتزاعها، لا أنَّها موجودة في نفسها.

فالحكم بوجود الماهيَّة في الأعيان من باب اشتباه الذهن، وأخذه ما بالعرض مكان ما بالذات، كمن يجلس أمام المرآة وظهره للخارج، فيظن أنَّ الصور المرآتيَّة هي الواقع الخارجي.

وبالتالي عندما نقول: الإنسان موجود، فهو نحوٌ من الحمل المجازي، بل الحقيقة إنَّ وجود الإنسان موجود، فينقلب موضوع جميع القضايا الحمليَّة إلى الوجود بدلاً من الماهيَّة.

وإلى هنا نكتفي بهذا المقدار في بيان المبادئ التصوريَّة للبحث، ولنا عودة مرَّة أخرى إليه بنحوٍ أعمق وأدق في الأبواب القادمة إن شاء الله تعالى.

ونرجع الآن إلى ما ادّعيناه من إطباق جمهور الفلاسفة والمتكلِّمين على القول بأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود في عالم الإمكان، وإنَّه لا يوجد وجود أصيل بلا ماهيَّة إلَّا الواجب بالذات، والذي قامت على إثبات وجوده وأنحاء وجوده البراهين الكثيرة.

ولإثبات هذا المطلب تاريخيَّاً نشير إلى عدَّة شواهد على ذلك:

الأوَّل: ما أشرنا إليه في المبحث الأوَّل من هذا القسم في

تعريف الماهيَّة عند جمهور الفلاسفة: إنَّها ذات الشيء وحقيقته، لا إنَّها ظلّ الشيء ونحو وجوده كما يقول الملَّا صدرا.

الثاني: إنَّ مصطلح الوجود كانوا يطلقونه على الماهيَّات في الأعيان، وإنَّ الوجود ليس إلَّا موجوديَّة الماهيَّة في الأعيان، لا موجوديَّة نفسه، وهو معنى اعتباريته.

الثالث: إنَّ المتتبع لمطلق موضوعات الأحكام العلميَّة في جميع المسائل المنطقيَّة والطبيعيَّة والرياضيَّة والفلسفيَّة، يدرك بسهولة أنَّ الماهيَّة ـ لا الوجود ـ هي موضوع كلّ هذه الأحكام، وإنَّه لا توجد قضية علميَّة واحدة موضوعها الوجود بالمعنى المقصود للملَّا صدرا، اللّهُمَّ إلَّا موضوعات مسائل واجب الوجود بالذات والذي هو وجود محضٌ عندهم.

الرابع: إنَّ الملَّا صدرا نفسه كان يقول بأصالة الماهيَّة في أوَّل أمره تبعاً للفلاسفة قبله كما نقلنا عنه ذلك سابقاً[1]، حيث لم يكن هذا مذهباً خاصَّاً به كما هو معلوم.

الخامس: قال **ابن سينا** في مدخل "الشفاء": (وذلك أنَّه قد سلف لك أنَّ للأشياء ماهيَّات، وأنَّ تلك الماهيَّات قد تكون موجودة في الأعيان، وقد تكون موجودة في الأذهان، وأنَّ الماهيَّة لا يوجب لها تحصيل أحد الوجودين، وأنَّ كلَّ واحدٍ من الوجودين لا يثبت إلَّا بعد ثبوت تلك الماهيَّة، وأنَّ كلَّ واحدٍ من الوجودين يلحق بالماهيَّة خواص وعوارض تكون

(1) ملاَّ صدرا، الأسفار ج1: ص49.

للماهيَّة عند ذلك الوجود، ويجوز ألَّا تكون له في الوجود الآخر، وربَّما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهيَّة، لكن الماهيَّة تكون متقرِّرة أوَّلاً ثمَّ تلزمها هي)[1].

وهو صريح في بيان تقدُّم الماهيَّة على الوجود بالتقرُّر في نفس الأمر بحسب المرتبة الواقعيَّة، وإنَّ الوجود عارض على الماهيَّة متأخِّر عنها، وإنَّها هي الأصل في التحقق.

وقال أيضاً في مدخل "**الشفاء**": (ماهيَّات الأشياء قد تكون في أعيان الأشياء، وقد تكون في التصوّر، فيكون لها اعتبارات ثلاثة: اعتبار الماهيَّة بما هي تلك الماهيَّة غير مضافة إلى أحد الوجودين، وما يلحقها من حيث هي كذلك، واعتبار لها من حيث هي في الأعيان فيلحقها حينئذ أعراض تخصُّ وجودها ذلك، واعتبار لها من حيث هي في التصوّر، فيلحقها أعراض تخصُّ وجودها من حيث هي كذلك)[2].

وهو يشير إلى أنَّ الماهيَّة، وإن كانت لا تقتضي بذاتها التحقّق في الأعيان أو الأذهان، ولكن بعد تقررها بالجاعل، تكون هي الأصل في التحقّق، والموضوع لسائر الصفات.

وقال أيضاً في إلهيات "**الشفاء**": (إنَّ لكلِّ شيءٍ حقيقة خاصَّة هي ماهيَّته، ومعلوم إنَّ حقيقة كلِّ شيءٍ الخاصَّة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات)[3].

وفيه تصريح بأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود، وإنَّ الوجود ليس له إلَّا مقام الإثبات، أي: موجوديَّة الماهيَّة.

(1) ابن سينا، الشفاء: ص34.

(2) المصدر السابق: ص15.

(3) المصدر نفسه: ص31.

وقد أشار إلى نفس المعنى في كتابه "**المباحثات**"[1].

وقال أيضاً في "الإشارات والتنبيهات": (اعلم إنَّ كلَّ شيءٍ له ماهيَّة، فإنَّه إنَّما يتحقق موجوداً في الأعيان أو متصوراً في الأذهان بأن يكون أجزاؤه حاضرة معه)[2] وهو واضح في كون الماهيَّة في الأعيان مع اجزائها الذاتيَّة المقوِّمة له.

السادس: إنَّ من أقدم المباحث الفلسفيَّة هو مبحث وجود الكلي الطبيعي ـ أي الماهيَّة في الأعيان ـ ووجوده في الأعيان محلُّ اتفاق جميع الفلاسفة، وإن اختلفوا في نحو وجوده.

أمَّا **أفلاطون،** فقال بوجوده المستقل في الأعيان، يعني: الإنسان، والفرس، والبقر، وكلّ ماهيَّات الجواهر الماديَّة في عالم الطبيعة. وسمَّاها بالصور العقليَّة أو المُثل المجرَّدة التي هي أرباب الأنواع، كما هو مشهور عنه.

ولكن سائر الفلاسفة المشَّائين منذ زمان أرسطو ذهبوا إلى وجود الكلي الطبيعي في أفراده، والموجود بوجودها، لا بوجود مستقل ومنحاز عن أفراده كما قال أفلاطون، ونشير الآن إلى بعض أقوالهم في ذلك:

قال **ابن رشد** في "شرح برهان أرسطو": (والبرهان فليس يقوم على الأشياء الكثيرة بما هي كثيرة ـ أي الأفراد ـ، بل إنَّما يقوم على الطبيعة الكليَّة السارية في تلك الأشياء الكثيرة المحكوم عليها بالحكم البرهاني ـ أي الماهيَّة ـ، فإنَّه إذا لم

(1) ابن سينا، المباحثات: ص280.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج1: ص43.

يكن في الأشياء الكثيرة طبيعة بهذه الصفة، لم يكن هناك حدّاً أوسط يحكم عليه من طريق ما هو، وإذا لم يكن هناك حدّاً أوسط فليس هنالك برهان أصلاً؛ ولذلك ما يجب أن يكون في الأشياء التي تقوم عليها البراهين طبيعة بهذه الصفة تحمل على الأشياء الكثيرة بتواطؤٍ لا باشتراك الاسم)[1].

وكلامه صريح في ضرورة وجود الكلي الطبيعي، وهي ماهيَّة الأشياء في الأعيان، وإنَّه هو الذي يقوم عليه البرهان، وإنَّه مشترك معنوي بين أفراده الكثيرة، بحيث يسري الحكم عليه إلى جميع أفراده.

وقال أيضاً في "**تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو**": (فلننظر هل ماهيَّات الأشياء ومعقولاتها الكليَّة، هي الأشياء المفردة بأعيانها... فنقول، أمَّا المحمولات التي هي ماهيَّة الشيء، أعنى التي تفهم جوهر الشيء المفرد، فإنَّها الشيء المفرد بعينه بالمعنى الذي قلناه، أعني بأنَّها تعرض جوهر المفردات... ولو لم تكن كليات الشيء الذاتيَّة هي الشيء المفرد بعينه، لما كانت ماهيَّته الشيء هي الشيء، فكانت لا تكون ماهيَّته الحيوان مثلاً هي الحيوان المشار إليه، وكانت ترتفع المعرفة، حتَّى لا يكون ها هنا معقول أصلاً لشيء من الأشياء)[2].

وهو يشير إلى تحقق الماهيَّة، وهي الكلي الطبيعي في الأعيان بنفس تحقّق الفرد الذي هو المصداق الذاتي لها، وإنَّ الطبيعة هي موضوع القضايا الحمليَّة في البراهين، وإنَّها لو لم تكن متحقّقة في الأعيان، ما انطبقت الأحكام العقليَّة على

(1) ابن رشد، شرح برهان أرسطو: ص84.

(2) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو: ص44-45.

الأشياء الخارجيَّة.

ولذلك نجد أرسطو وجميع المشَّائين الذين جاءوا من بعده، قد شنوا هجوماً كبيراً لإبطال المثُل الأفلاطونيَّة التي جعلت الكلي الطبيعي موجوداً مجرَّداً في عالمٍ آخر خارج عن الأفراد المحسوسة حولنا، لاستلزام ذلك عدم انطباق الحدود والبراهين على مصاديقها الطبيعيَّة وارتفاع المعرفة كما يقول ابن رشد تبعاً لأرسطو.

وقال **ابن سينا** في إلهيات "الشفاء": (أمَّا طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، فيلحقها أن تكون موجودة، وإن لم يكن أنَّها موجودة هو أنَّها إنسان ولا داخلاً فيها)[1].

وهو يشير إلى عروض الوجود على الماهيَّة في المرتبة الواقعيَّة لا العينيَّة.

وقال أيضاً في إلهيات "الشفاء": (فإذا قلنا إنَّ الطبيعة الكليَّة موجودة في الأعيان، فلسنا نعني من حيث هي كليَّة بهذه الجهة من الكليَّة، بل نعني الطبيعة التي تعرض لها الكليَّة موجودة في الأعيان)[2].

أي أنَّ الموجود في الأعيان الكلي الطبيعي المعروض للكليَّة في الذهن، وهو صريح في القول بأصالة الماهيَّة في الأعيان. وأمَّا المسمَّى بالكلي العقلي، فهو الذي موطن وجوده الذهن لا غير، فتسمية الكلي الطبيعي بالكلي من باب المجاز والمسامحة، أي بلحاظ عارضه في الذهن.

(1) ابن سينا، إلهيات الشفاء: ص207.

(2) المصدر السابق: ص211.

وقال **ابن سينا** في كتاب "النجاة": (فقد يقال كلي للإنسانيَّة بلا شرط، ويقال كلي للإنسانيَّة بشرط أنَّها مقولة بوجهٍ ما من الوجوه المعلومة على كثيرين والكلي بالاعتبار الأوَّل موجود بالفعل في الأشياء، وهو المحمول على كلِّ واحدٍ)[1].

وهو صريح في تحقّق الكلي الطبيعي وهو الماهيَّة، وتأكيد على المعنى السابق.

وقال أيضاً في "**الإشارات**": (اعلم أنَّه قد تغلب على أوهام الناس أنَّ الموجود هو المحسوس... فإذاً الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصليَّة، التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف)[2].

وقد أثبت بالبرهان وجود الكلي الطبيعي في الأعيان، وهي الماهيَّة المعقولة ليثبت أنَّ الموجود في الأعيان أعمُّ من المحسوس والمعقول.

ولذلك فقد أشار **المحقِّق الطوسي** في شرحه لهذا البرهان: (والشيخ نبَّه على فساد قولهم: "وهو أنَّ الموجود هو المحسوس لا غير" بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات، لا من حيث هي عامَّة أو خاصَّة، بل من حيث هي مجرَّدة عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع والكم والكيف، مثلاً كالإنسان من حيث هو إنسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الإنسان، بل كلُّ إنسانٍ محسوس وهو الإنسان المحمول على الأشخاص، فإنَّه من حيث هو هكذا موجود في الخارج، وإلَّا

(1) ابن سينا، النجاة: ص220.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج3: ص2–4.

فلا تكون هذه الأشخاص أناساً).

وهو صريح في تحقق الماهيَّة وأصالتها في الأعيان.

وقال **الشهرزوري** في شرحه على "حكمة الإشراق": (الضابطة الثالثة في الماهيَّات: كلُّ حقيقةٍ سواء كانت في الأعيان أو في الأذهان، فإمَّا أن تكون بسيطة، وإمَّا أن تكون مركَّبة)[1].

وهو يشير إلى كون الماهيَّة في الأعيان وفي الأذهان، وإنَّها هي المعروضة للوجودين، وهو معنى أصالتها.

السابع: أقام شيخ الإشراق بعض البراهين على اعتباريَّة الوجود في كتابه المشهور بـ "حكمة الإشراق" تحت عنوان: "حكومة في الاعتبارات العقليَّة": (والوجود هو الحصول، فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود، فإن أخذ كونه موجوداً أنَّه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود وغيره بمعنى واحد)[2].

يريد أن يبيِّن أنَّ الوجود لو كان موجوداً فيكون بمعنى ثبت له الوجود ويتسلسل، وإلَّا لزم الاشتراك اللفظي في صدق الوجود على الأشياء وعليه.

ويقصد بذلك أنَّ الوجود يعني دائماً وجود شيء لا وجود نفسه، وهو المعنى المشهور بين جمهور الفلاسفة، وأنَّ الوجود ليس إلَّا موجوديَّة الأشياء، وهو معنى اعتباريَّته.

(1) شرح حكمة الإشراق للشهرزوري: ص42.

(2) المصدر السابق: ص179.

وقال أيضاً: (ومن احتج في كون الوجود زائداً في الأعيان، بأنَّ الماهيَّة إن لم ينضمَّ إليها من العلَّة أمر فهي على العدم، أخطأ، فإنَّه يفرض ماهيَّة ثمَّ يضمُّ إليها وجوداً، والخصم يقول نفس هذه الماهيَّة العينيَّة من الفاعل، على أنَّ الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد في أنَّه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أم هو كما كان)[1].

والغريب أنَّ الملَّا صدرا لم ينقل هذا الكلام القوي في باب الجعل عن شيخ الإشراق، ونقل غيره ممَّا يمكن الإشكال عليه.

وقال الشارح **الشهرزوري**: (وأجيب بأنَّ هذا القائل يفرض ماهيَّة ثمَّ يضمُّ إليها وجوداً، وهو سهوٌ، فإنَّ الوجود أمر اعتباري لا هويَّة له في العين ليكون الفاعل مفيداً له، بل ما يفيده الفاعل إنَّما هو نفس الماهيَّة العينيَّة لا غير)[2].

وهو صريح في **مجعوليَّة** الماهيَّة واعتباريَّة الوجود.

الثامن: وهو موقف المتكلِّمين المشهور عنهم. قال صاحب "المواقف" **عضد الإيجي**: (الماهيَّة إذا أخذت مع قيد زائد تسمَّى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج ممَّا لا مرية فيه)[3].

وهو صريح في أصالة الماهيَّة كما مرَّ في الأقوال السابقة.

وقال الشارح **الشريف الجرجاني** في "المواقف": (ثمَّ

(1) شرح حكمة الإشراق للشهرزوري: ص184.

(2) المصدر السابق: 186ص.

(3) عضد الإيجي، المواقف ج3: ص26.

استشهد على أنَّهم وافقوا ـ أي الحكماء ـ الشيخ ـ الأشعري ـ في الاتِّحاد بحسب الخارج وإن خالفوه في التغاير بحسب الذهن ـ أي أنَّ الوجود زائد على الماهيَّة في التصوّر ومتِّحد معها في الخارج ـ بقوله ـ أي الماتن ـ "فصرَّح ابن سينا في "الشفاء" أنَّه ـ أي الوجود ـ من المعقولات الثانية، فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء إنَّما الموجود أو الشيء في الخارج جواد أو إنسان" أو غيرهما من الحقائق، فهذه الماهيَّات موجودات عينيَّة متأصلة في الوجود، وأمَّا الوجود والشيئيَّة، فلا تأصل لهما في الأعيان، بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث إنَّها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج)[1].

وهو تصريح بقول المتكلِّمين بأصالة الماهيَّة لفظاً ومعنىً تبعاً للفلاسفة.

ومع كلِّ هذه الشواهد الواضحة والدلائل الساطعة، نجد من يزعم أنَّ المشَّائين كانوا يقولون بأصالة الوجود!! أو أنَّ المسألة لم تكن مطروحة من قبل السيِّد الداماد والملَّا صدرا مطلقاً!... فاعتبروا يا أولي الألباب.

والسبب الذي دعاهم في نظري إلى هذه الأوهام مرجعه إلى ثلاثة أمور:

الأوَّل: قلة البحث والاطّلاع المباشر على كتب الفلاسفة المتقدِّمين على الملَّا صدرا، بعد أن اعتبروها منسوخة بكتب الملَّا صدرا وفلسفته، والاكتفاء بالتعرُّف

(1) الشريف الجرجاني، شرح المواقف ج2، ص154.

عليها من خلال كتب الملّا صدرا نفسه.

الثاني: عدم الاطّلاع الكافي على مواضع الاستعمال الاصطلاحي لمفهوم الوجود عند جمهور الحكماء قبل الملّا صدرا، حتّى أنّهم كلما وجدوا مصطلح الوجود في كتب الفلاسفة السابقين توهموا أنّهم يعنون به الوجود الأصيل للملّا صدرا، لا موجوديّة الماهيّة في الأعيان كما بيّنا، وهو المعنى الإثباتي الاعتباري.

الثالث: اعتمادهم بالكليّة على تأويلات الملّا صدرا لكلمات الفلاسفة الذين سبقوه ليطابق بكلامهم كلامه، ويظهر الوفاق معهم، مع أنّه في كثير من المواضع يظهر الخلاف ويتهمهم بالغفلة عن نور الوجود الأصيل ووقوعهم في حجاب الماهيّة الظلمانيّة، ويفتخر باختصاص الباري تعالى إيّاه بهذا الكشف، كما أشرنا إلى ذلك من قبل في أوائل هذا الفصل، فصارت هذه التأويلات سُنّة شائعة بين أتباعه ومقلّديه من بعده وإلى يومنا هذا.

وفي ختام هذا المبحث، نشير إلى بعض أقوال العرفاء من الصوفيّة في أصالة الوجود على مذهبهم، والتي تأثر بها الملّا صدرا بشدة بعد ذلك:

قال **القيصري** في مقدّمته على "فصوص الحكم" للشيخ محيي الدّين بن عربي: (اعلم أنّ الوجود من حيث هو هو... وليس أمراً اعتبارياً، كما يقول الظالمون، لتحقّقه في ذاته،

مع عدم المعتبرين إيَّاه فضلاً عن اعتباراتهم سواء كانت عقولاً أو غيرها)[1]، كما قال (صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ): «**كان الله ولم يكن معه شيء**»... فهو واجب الوجود الحق.

وهو واضح في المطلوب، وإن كان القيصري لقلة اطِّلاعه على كتب الفلاسفة كأكثر العرفاء، قد توهم أنَّ الفلاسفة يقولون باعتباريَّة الوجود في الواجب بذاته، مع كون الواجب عندهم لا ماهيَّة له وهو أشهر من أن يُجهل.

ـ وقال **ابن التركة** في "شرح تمهيد القواعد": (إنَّ ما ذهب إليه المصنِّف من معنى الوجود، إنَّما هو الحقيقي الذي ذهب إليه المحقِّقون ـ أي العرفاء ـ لا الاعتباري كما هو رأي المتأخِّرين)[2].

ثمَّ نقل عن الماتن في كتابه "**الاعتماد**" في ردِّه على شيخ الإشراق في اعتباريَّة الوجود قوله: (.... لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسه أمراً اعتبارياً)[3].

فهو يدافع عن أصالة الوجود في قبال شيخ الإشراق الذي يثبت اعتباريَّته.

فالحاصل في النهاية من كلِّ هذه الشواهد الصريحة، إنَّ القول بأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود هو مذهب جمهور الفلاسفة المشَّائين والإشراقيين، بل الملَّا صدرا نفسه قبل تغيير رأيه، بالإضافة إلى المتكلِّمين قبل الملَّا صدرا، **وإنَّ الملَّا صدرا هو أوَّل من ابتدع القول بأصالة الوجود في تاريخ الفلسفة،**

(1) القيصري، شرح فصوص الحكم: ص13.

(2) ابن التركة، شرح تمهيد القواعد: ص 158.

(3) المصدر السابق: ص161.

وإن كان قد اتبع فيه مذهب العرفاء من الصوفيَّة؛ لأنَّ الوجود عندهم منحصر في شخص واجب الوجود بالذات، بناءً على ما ذهبوا إليه من الوحدة الشخصية للوجود، وهو وجود محضٌّ باتفاق الفلاسفة، والبحث عن أصالة الماهيَّة إنَّما هو في الممكنات، ولكن الملَّا صدرا أخذ هذا المذهب منهم وقام بتعميمه إلى الممكنات؛ ولذلك فهو المتفرد الوحيد في الواقع بالقول بأصالة الوجود في الممكنات.

ونكتفي بهذا المقدار في إثبات مطلوبنا، فإنَّ فيه الكفاية وأكثر لمن اعتبر وتدبَّر.

المبحث الثالث: البحث عن وجود المسألة في الفلسفة الغربيَّة الحديثة

مع بداية القرن السابع عشر الميلادي، وبعد انقضاء عصر النهضة في الغرب الذي وجه انتقادات قاسية للفلسفة المدرسيَّة الأرسطيَّة، ظهر **فرنسيس بيكون** في بريطانيا، فغيَّر مجرى التصوّر الفلسفي للأشياء، من البحث عن حقائق الأشياء ومبادئها القصوى للوصول إلى ما وراء الطبيعة من أجل بناء الرؤية الكونيَّة الفلسفيَّة الشاملة، إلى البحث عن ظواهر الأشياء، وكيفياتها المحسوسة من أجل تسخير الطبيعة لمنفعة الإنسان، والتسلط عليها، مدَّعياً أنَّ الطريق الأوَّل طريق عقيم لا فائدة من ورائه، وأنَّ الطريق الثاني هو الطريق العلمي النافع، وبناءً عليه، قام بإقصاء المنهج العقلي البرهاني عن ساحة التعليم الأكاديمي، واستبدله بالمنهج الحسي التجريبي الاستقرائي، واستمرَّت هذه السُنَّة السيِّئة إلى يومنا

هذا في المدارس والجامعات، ممَّا كان لها أسوء الأثر على المتعلِّمين.

ونحن هنا ننقل عنه بعض مقتطفات كلامه في نقد العقل كما نقله عنه **الدكتور يوسف كرم** في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة": **قال بيكون**: (لأجل تكوين العقل الجديد لا بُدَّ من منطقٍ جديدٍ، يضع أصول الاستكشاف، فقد كانت الكشوف العلميَّة وليدة الاتفاق، وكان المعوَّل على النظر العقلي، فلم يتقدَّم العلم.

إنَّ العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، وإذا ترك يجري على سليقته انقاد لأوهام طبيعيَّة فيه، ومضى في جدل عقيم يقوم في تمييزات لا طائل تحتها)[1].

ثمَّ تحدَّث بعد ذلك عن الأوهام العقليَّة الأربعة، وهي: أوهام القبيلة، والكهف، والسوق، والمسرح. ثمَّ قال بعد ذلك: (فليست الأصنام ـ أي الأوهام العقليَّة ـ اغاليط استدلاليَّة كالتي يذكرها أرسطو، ولكنها عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطأ في فهم الحقيقة).

وهذا الكلام كلُّه يكشف عن جهله وعدم استيعابه للمنهج العقلي البرهاني الأرسطي، وخلطه بالمنهج الجدلي الكلامي المتأثر بالمشهورات والعادات والتقاليد العرفيَّة والأحكام البيئيَّة المسبقة.

ثمَّ يقول في المنهج الاستقرائي: (هذا المنهج هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد والحاجة إليه ماسة؛ لأنَّ تصوّر العلم

(1) الدكتور يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص47.

قد تغيَّر، كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، فكان نظرياً بحتاً. أمَّا العلم الجديد، فيرمي إلى أن يتبيَّن في الظواهر المعقَّدة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها، بغية أن يوجدها بالإرادة، أي أن يؤلِّف فنوناً عمليَّة)[1].

وهذا الإنسان يتوهم أنَّه قد اكتشف منطقاً جديداً، وهو المنطق الاستقرائي أو التجريبي، غافلاً عن أنَّ الاستقراء والتجربة من أجزاء المنطق الأرسطي العام، بل إنَّ التجربة كانت من مبادئ البرهان العقلي الأرسطي، ولكن يظهر أنَّه لم يكلِّف نفسه عناء مطالعة فهرست كتب منطق أرسطو.

ثمَّ يقول بعد ذلك: (ولا سبيل إلى استكشاف الصور سوى التجربة، أي التوجَّه إلى الطبيعة نفسها، إذ ليس يتسنى التحكُّم في الطبيعة واستخدامها في منافعنا إلَّا بالخضوع لها أوَّلاً).

وهو يصرِّح هنا بنزعته العمليَّة لتسخير الطبيعة، وتوجيه المسار العلمي الفلسفي إلى المسار المادي الباحث عن ظواهر الأشياء من أجل تسخيرها لمنفعة الإنسان.

وهذا المنهج التجريبي والتوجَّه المادي العملي قد طغى بعد ذلك على الفكر الغربي إلى يومنا هذا، وكانت له الغلبة والهيمنة على أكثر الجامعات والمحافل العلميَّة، ممَّا أدَّى إلى انحسار الفلسفة الميتافيزيقيَّة واضمحلالها بالكليَّة في العالم الغربي.

ولذلك فنحن لا نتوقع أن يكون لمسألتنا الميتافيزيقيَّة

(1) الدكتور يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص48.

المحضة أيُّ أثرٍ في الفلسفة الغربيَّة الحديثة، اللّهُمَّ إلّا ما أشار إليه **الفيلسوف الألماني هيجل** في أصالة الماهيَّة وأنَّها حقيقة الأشياء، واعتباريَّة الوجود وأنَّه لا معنى محصِّل له وراء تحقّق الماهيَّات في الأعيان كما هو مذهب جمهور الحكماء والمتكلِّمين.

قال **هيجل** كما نقل عنه **الدكتور عبد الرحمان بدوي في** "الموسوعة الفلسفيَّة": (الماهيَّة هي ما يستتر تحت المظاهر المتغيِّرة للوجود التجريبي، فمثلاً مظهر الثلج والماء والسائل أو بخار الماء كلها مظاهر تجريبيَّة ـ أي ظاهريَّة ـ، خارجيَّة تستتر تحتها ماهيَّة الماء، في هويَّة دائمة مع ذاته، فالتأمّل العادي ينظر إلى الماهيَّة على أنَّها ليست شيئاً آخر غير باطن الأشياء)[1].

أي أنَّ الماهيَّة هي الحقيقة المعقولة والثابتة في الأشياء وهو نفس المعنى المشهور.

وقال أيضاً[2]: (إنَّ حقيقة الوجود هي الماهيَّة). أي أنَّ الماهيَّة هي حقيقة الموجود.

ثمَّ أشار في موضعٍ آخر إلى اعتباريَّة الوجود **بقوله:** (الوجود هو الفكرة الأكثر تجريداً والأكبر كليَّة، وتبعاً لهذا فهي الأكثر فراغاً عن المحتوى، والوجود الذي ليس بهذا ولا ذاك ليس شيء وإنَّه واللاوجود سواء)[3].

أي أنَّ الوجود هو أعمُّ المفاهيم، وليس له معنى محصَّل في نفسه سوى إضافته إلى الأشياء، أي موجوديَّة الأشياء لا غير.

(1) الدكتور عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفيَّة ج2 ص585.

(2) المصدر السابق ج2 ص300.

(3) المصدر نفسه: ص582.

وهذا ممَّا يؤكد ما ذهبنا إليه من أنَّ مطلق التفكير العلمي كان وما زال منسجماً قولاً وفعلاً مع القول بأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود.

ولكن الغرض من هذا المبحث، هو رفع التوهم الذي قد يتبادر إلى الأذهان في الخلط بين مذهب أصالة الوجود للملَّا صدرا، والمذهب الوجودي في الفلسفة الغربيَّة الحديثة والذي أسَّسه الفيلسوف الألماني الشهير **مارتن هيدغر** في أوائل القرن العشرين، والذي كان في الواقع رد فعل على إنكار هيجل لأيِّ تحقّقٍ لمعنى الوجود في الأعيان، وإرجاعه إلى نفس تحقق الماهيَّة لا غير.

فذهب **هيدغر** إلى أنَّ وجود الإنسان متقدّم على ماهيَّته بالزمان، وأنَّ وجوده في أصل الخلقة غير متعيِّن بأيِّ خصوصيَّةٍ ماهويَّةٍ كتعيُّن سائر الموجودات، ثمَّ يصنع ماهيَّته باختياره وإرادته الحرة، دون أيِّ قوانين أو قيم أخلاقيَّة مسبقة، بل هو حر بالحريَّة المطلقة في صنع ماهيَّته وذاته بمرور الزمان، وبذلك يصبح مسؤولاً عن أعماله أمام المجتمع.

وقد تابعه الفيلسوف الفرنسي **جان بول سارتر** على هذا المذهب الوجودي، فلذلك نراه يقول كما نقل عنه ذلك الدكتور يوسف كرم في "تاريخ الفلسفة الحديثة": (إنَّ الإنسان يوجد أوَّلاً ويُعرف بعد)[1].

(1) الدكتور يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص457.

أي أنَّ وجوده سابق على ماهيَّته زماناً.

ثمَّ قال أيضاً: (إنَّ الوجوديَّة لا ترى أنَّ بوسع الإنسان أن يجد معونة في علامة على الأرض تهديه السبيل؛ لأنَّها ترى أنَّ الإنسان يفسِّر الأشياء بنفسه كما يشاء، أو أنَّه محكوم عليه في كلِّ لحظِة أن يخترع الإنسان)[1].

وهذا المذهب يختلف اختلافاً جوهرياً عن مذهب أصالة الوجود للملَّا صدرا؛ لأنَّ مذهب الملَّا صدرا مذهب إلهي فلسفي شامل لجميع الموجودات، ويدَّعي أنَّ حقيقة الأشياء في الخارج هي بوجودها المجعول من الباري تعالى، لا بماهيَّاتها، مع تسليمه بكون الوجود والماهيَّة معاً في الأعيان في مبدأ الخلقة بوجودٍ واحدٍ بسيط بلا أيِّ تقدُّمٍ أو تأخر خارجي بينهما.

أمَّا مذهب الوجوديين الغربيين، فهو مذهب مادي أخلاقي إنساني، يذهب إلى أنَّ الإنسان في مبدأ تكونه في هذا العالم له إنيَّة غير متعيّنة بماهيَّة خاصَّة وهي وجوده، ثمَّ تبدأ هذا الإنيَّة في صنع ماهيَّة الإنسان الشخصيَّة، وهي هويَّته الفرديَّة التي يتميّز بها عن سائر أفراد الإنسان، وذلك من منطلق إرادته الذاتَّية الحرة وكأنَّهم قد توهموا أنَّ الإنسان لو كان له ماهيَّة حقيقيَّة في مبدأ الخلقة لكان الإنسان مجبوراً في أفعاله ومتعيّن المصير كسائر الموجودات، فينبغي أن نقول: إنَّه قد صنع ماهيَّته وهويَّته الشخصيَّة بإرادته الحرة، ويقصد بالماهيَّة هنا الشخصيَّة الفرديَّة والاجتماعيَّة لكلِّ إنسان وهو

(1) الدكتور يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص457.

كما ترى لا علاقة له بمذهب أصالة الوجود للملّا صدرا إلّا بالاشتراك اللفظي لا غير.

خاتمة

قد توصَّلنا في هذا القسم من خلال التتبُّع التاريخي لجذور المسألة موضوع البحث إلى أمرين:

الأوَّل: هو أنَّ مصطلح الماهيَّة المستعمل بين جمهور الفلاسفة والمتكلِّمين كان يعني ذات الشيء وحقيقته المعقولة التي هو بها ما هو، والواقعة في جواب ما هو؟ وأنَّها معروضة للوجود الذهني فتصير كليَّة وللوجود العيني فتصير شخصيَّة.

وأنَّهم كانوا يعبِّرون عنها بالكلي الطبيعي، أي: طبيعة الشيء المعروضة للكليَّة في الأذهان.

وتبيَّن لنا أيضاً أنَّ مصطلح الوجود بمعناه المصدري لم يكن شائع الاستعمال بينهم، بل المفهوم المشتق منه، أي الموجود، ويطلق على نفس الماهيَّة، ولكن من حيث هي في الأعيان، لا من حيث هي هي؛ وبالتالي يكون مصطلح الوجود بمعنى الموجوديَّة المصدريَّة.

أمَّا بين العرفاء من الصوفيَّة، فمصطلح الوجود كان هو الشائع بينهم، ويشيرون به إلى الحقيقة الواجبيَّة الأصيلة الوجود المتفردة بدار الوجود.

الثاني: قد تبيَّن لنا بالأدلة المختلفة، والاستعراض المباشر لمقالات الفلاسفة السابقين من المشَّائين والإشراقيين وكذلك

المتكلِّمين، حتَّى الملَّا صدرا في أوَّل أمره أنَّهم كانوا يقولون بأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود في عالم الإمكان، وأنَّه كان أمراً مسلَّماً عندهم؛ ولذلك لم يتكلَّفوا عناء الاستدلال عليه.

أمَّا القول بأصالة الوجود، فلم يذهب إليه أحد إلَّا العرفاء من الصوفيَّة، ولكن في الواقع كان نظرهم إلى أصالة الوجود الواجبي للباري تعالى، لانحصار الوجود فيه عندهم؛ وبالتالي يتبيَّن لنا أنَّ الملَّا صدرا هو أوَّل من أبدع القول في أصالة الوجود الإمكاني مطلقاً.

وفي ختام هذا القسم، أشرنا إلى وجود المسألة في الفلسفة الغربيَّة الحديثة، وقلنا إنَّه باستثناء قول هيجل الظاهر في اعتباريَّة الوجود، فإنَّ المسألة لا أثر لها في الفلسفة الغربيَّة الحديثة؛ لإعراضها عن المنهج العقلي البرهاني الميتافيزيقي؛ وبالتالي إعراضها عن الفلسفة الإلهيَّة.

أمَّا ما يسمَّى بالمذهب الوجودي والذي أسَّسه هيدغر، فهو مذهب إنساني أخلاقي اجتماعي لا علاقة له أصلاً بهذه المسألة الفلسفيَّة المحضة إلَّا باشتراك الاسم.

وإلى هنا نكون قد فرغنا بحمد الله وتوفيقه، من القسم الأوَّل من هذه الدراسة المبسوطة، لنتقل بعدها إلى القسم الثاني حول تقرير أصالة الماهيَّة للسيِّد الداماد، وأصالة الوجود للملَّا صدرا في العدد الآخر بحوله تعالى وقوَّته.

الاستدلال صورةً ومادَّةً

الحلقة الأولى
الاستدلال وأنحاؤه الصوريَّة وجوهريَّة البحث المادِّي في قيمتها

الشيخ محمَّد ناصر

توطئة

رغم مرور ما يزيد على ألفين وثلاثمئة عام على تدوين التعليم الأوَّل، ورغم استتباعه للشرح والتوسعة من قبل حكماء اليونان قبل وبعد الميلاد، مضافاً إلى الجهود الكبيرة التي بذلت من قِبل حكماء العرب والمسلمين في بسط وتعميق وإكمال بناء العلوم الحكميَّة، فأصَّلت المطالب ورفعت الشبه وأُزيلت الأوهام ـ رغم كلِّ ذلك ـ لم يفتأ جمع غفير ـ وعلى مرِّ العصور اللاحقة ـ من إعادة الترديد والتهويل بجملة من الاستشكالات الساذجة والأوهام المفتضَحَة دون أن يكلِّفوا أنفسهم عناء التأمُّل فيما سطَّره أولئك الأوفياء للعقل البرهاني، فأكثروا من النقض الهزيل والاعتراض العليل خصوصاً في متأخر القرون والعقود؛ حيث بولغ في تسطيح الفكر وإهانة العقل وكأنَّ التاريخ يعيد

نفسه، **فانتعشت السفسطة وتربَّع الجدل على عرش الفكر، فزوِّرت العقلانيَّة واغتصبت الفلسفة**، كأنَّه لم يكن هناك تعليم أوَّل ولا حكمة ولا حكماء.

والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، ولم يكن ذلك مقصوراً على قسم معيَّن من أقسام الحكمة، بل امتدَّ ليشمل كلَّ علومها بما في ذلك المبادئ الأُول، التي ينطلق منها في العلوم كقواعد العليَّة والسنخيَّة والإدراك الحسِّي والعقلي وجملة من مباحث المنطق والإلهيات، بل امتدَّ النقض لينال أصل وجود واقع خارج النفس وإمكان تحصيل اليقين، فهذه المباحث وغيرها ـ رغم تقريرها وتقويمها من الحكماء السالفين ودفعهم للاعتراضات القديمة عليها ـ عادت لتوجَّه إليها سهام النقض من المحدَثين بنفس الأدوات البالية وكأنَّ شيئاً لم يكن.

وقد ذكرنا في كتابنا "**نهج العقل**" أمثلة كثيرة لذلك، نضيف عليها هنا إشارة إلى ما قد ظنَّه كثيرون أنَّه من نتائج التطوُّر والرقي الفكري والالتفاتات الجديرة بالاهتمام والإشكالات المعجوز عن حلِّها حتَّى تغنَّي به هنا وهناك شرقاً وغرباً، والذي **يتلخَّص بالقول**: إنَّ كلَّ صاحب يقينٍ فإنَّه لا يأمن أن يزول عنه يقينه ويتغيَّر اعتقاده، ممَّا يحتم علينا البُعد عن لغة الجزم والبتِّ في الأفكار، بل اللازم جعل كلِّ فكرةٍ وجهة نظر تشارك غيرها في التعبير عن الحقيقة، دون أن يجوز لأيِّ متحضرٍ فكرياً وواعٍ بحقيقة المسألة أن يدَّعي

اليقين المطلق بأيِّ شيءٍ.

والحال أنَّ **الفارابي** في كتابه المنطقي في صناعة الخطابة قد ذكر المسألة عينها، مبيِّناً أنَّها من جملة الأسئلة التي طرحت في قديم الأيَّام قبل أن يصل الرقي البشري إلى مرحلة الوعي والرشد بطرق اليقين، **حيث قال**: (وقد سأل بعض القدماء في الآراء التي بحسب إنسان إنسان، فقالوا: هل تأمن فيما تعتقده اليوم من الآراء أن ترجع عنها إلى مقابلاتها؟ ومثل ذلك قوله: هل كنت قديماً على رأى تعتقد صحَّته وصدقه، رجعت عنه إلى مقابله، فصار مقابله اليوم عندك حال مقابله بالأمس، فما يؤمنك أن ترجع عن هذا إلى مقابله الأوَّل؟ وأشباه هذه من المسائل القديمة.

فإنَّ هذه كلّها إنَّما كان يقصد بها إلى أن يتبيَّن أنَّ أمثال هذه الآراء ظنون وغير كافية في الأشياء النظريَّة التي سبيلها أن تكون الآراء فيها يقيناً، وأنَّ هذه ليس ينبغي أن تجعل من اليقين.

... وكذلك مسألة من يسأل، فقال: هل يمكن أن يكون ما تعتقده في الأمر بخلاف ما عليه الأمر؟ إنَّما يريد بها: هل يمكن أن يكون ما تعتقده في الأمر مناقضاً لما عليه وجود الأمر خارج النفس، أم لا؟ فإنَّ هذه المسألة يلتمس بها أن يُبيَّن أيضاً في أمثال هذه الآراء أنَّها ظنون، وليست بيقين.

... وقد أُجيب عنها بأجوبة غير كافية؛ لسوء معرفتهم بطريق اليقين...)[1].

(1) المنطقيات، للفارابي، ج1، كتاب الخطابة: ص456–464.

ثمَّ بدأ بذكر تلك الأجوبة غير الناجعة وقام بتفنيدها. وأمَّا مسألة بيان طريق اليقين على التحقيق، فقد أوفاها بحثاً وتفصيلاً في ثلاثة مباحث ذكرها قبل مبحث صناعة الخطابة، وهي: مبحث التحليل، ومبحث الأمكنة المغلِّطة، ومبحث البرهان. حيث أفاض بما فات كلا من **أرسطو وابن سينا** ذكره، وأجاب عن كثير ممَّا يعتري الأوهام، كما أجاد وأبدع في بيان أهميَّة الأسلوب الجدلي في التمهيد للوصول إلى البراهين؛ وذلك نتيجةً لغموض كثير من المسائل وتعدُّد جهاتها واحتياجها إلى كثير فحص ومزاولة فكر، يكون تشارك العقول في بحثها وتنقيبها معبَّداً لطريق نيل براهينها ولو بتوالي الأزمان؛ لضيق القدرة البشريَّة والضعف الممنوّ به الإنسان نتيجة عروض الطوارئ والحوادث، مضافاً إلى مباحث عديدة ذكرت في المباحث الأخرى التي سجَّلتها يراع هذا المعلِّم، الذي لم تنصفه حوادث الأزمان بضياع أكثر كتبه وإهمال ما سلم منها، والاقتصار على تداول ما يشك في نسبته إليه، ككتابي: "**فصوص الحكمة**"، و"**الجمع بين الرأيين**"، بل إنَّ القرائن الموضوعيَّة قائمة على منع هذه النسبة كما ذكرنا ذلك وأوضحناه في كُتيب "**الفلسفة... تأسيسها، تلويثها، تحريفها**"[1].

ومن الأمور اللطيفة التي ذكرها **الفارابي** في تحليله لأسباب الغلط والشكِّ ما ذكره في آخر مبحث الأمكنة المغلِّطة، **حيث قال**: (هذه المواضع ليست تغلِّط كلَّ إنسانٍ،

(1) الفلسفة... تأسيسها تلويثها تحريفها، المبحث الثاني: ص35-43.

وإنَّما تغلِّط من كان به نقص. والنقص بالجملة هو: ألَّا يعرف القياس وأصنافه، ولا المقدِّمات على الجهة التي حددناها، أو أن يعرفه لا بأجزاء حدِّه على التمام، أو أن ينقصه إحدى تلك القوى الأربع التي عددناها فيما سلف أو جميعها، أو أن تكون تلك القوى بأسرها ناقصة. أمَّا النقص الذي هو الجهل بالقياس، فهو يلحق بترك الارتياض بصناعة المنطق. وأمَّا نقصان القوى الأربع كلّها أو بعضها، فذلك قد يكون بإهمال الإنسان نفسه، وترك تأمُّله الأمور؛ إمَّا لعائق ضروري، أو لتوانٍ. وقد لا يمتنع أن يكون في الإنسان من أوَّل بنيته ضعف عن تميُّز ما بين العلوم لا بقياس، وبين ما سبيله أن يطلب بقياس.

وضعفه عن تميُّزٍ ما بين الأصناف الثلاثة التي هي أصناف المعلومات لا بقياس، فإنَّه يكسب الإنسان الحيرة، ويجعل كلَّ شيءٍ إلَّا الشاذ مشكوكاً فيه عنده. ومن كان بهذه المنزلة لم يمكنه تصحيح شيءٍ أصلاً، لا عند نفسه ولا عند غيره. وضعف الإنسان عن أخذ التشابه والوصل بين الأشياء يكسبه الضعف عن استنباط الأشياء؛ لأنَّه لا يمكن من كان بهذه الحال أن يتخطَّى ذهنه من شيءٍ إلى شيءٍ أصلاً. وكذلك ضعفه عن الألفاظ وضعفه عن أخذ التباين بين الأشياء.

والذي يغلِّط هذه المواضع ممَّن نقصه بعض هذه القوى خاصَّةً، هو من كان تنقصه القوَّة على تباينات ما بين الأشياء، والقوَّة على تميُّزٍ ما بين دلالات الألفاظ. ومن اتفقت له القوَّة

على أخذ التشابه وضعف عن الباقية، صار لا محالة تام الغلط ومتحيّراً في الأمور، وصارت آراؤه آراء أفروطاغورس. وإذا كان مخاطباً كانت مخاطباته كلّها سوفسطائيَّة، وكانت قوَّته في السوفسطائيَّة على حسب قوَّته على التشابه، وضعفه عن الباقية. ومن ضعف عن التشابه وقوى على التباين، أكسبه ذلك بهيميَّةً ما. ومن ضعف مع ذلك عن دلالات الألفاظ، كان أتمَّ بهيميَّةً. وكثير من الناس يلحقهم الضعف عن أن يحبسوا بأوهامهم تجانس ما بين الأشياء بسبب إفراط النسيان الذي بهم. فإنَّهم ينسون ما يحصل في أذهانهم عن الحواس وعن الألفاظ أوَّلاً وأوَّلاً، ويرد الثاني بعد امتحان الأوَّل، ويكون كأنَّه هو المحسوس أوَّلاً ووحده.

والتشابه بين شيئين إنَّما تحصل معرفته إذا كان الشيئان جميعاً حاضرين إمَّا للحسِّ، وإمَّا للذهن. ويشبه أن يبيِّن آخر، إذا تؤمل أنَّه ليس كلّ إنسانٍ يصلح للعلوم، ولا كلّ إنسانٍ كذلك فمتى عرفنا القياس، وقوينا على تباين ما بين الأشياء؛ لم يقع علينا غلط، إذا تأمَّلنا؛ ولا مغالطة، إذا خوطبنا)[1].

وقد أفاض **الفارابي** في وصف حال هؤلاء الشكَّاك في كتابه "**السياسة المدنيَّة**"، عندما تكلَّم عن النوابت تشبيهاً لهم بما ينبت من شوكٍ وسط الزرع، حيث ذكر أصنافهم وكان منها من يرفض لدواع الهوى، ويأبى أن يصحِّح أيَّ شيءٍ يخالف مقصوده، فيجتهد في تشكيكه وعناده ومنهم ـ وهذا ما نقصده بالذات هنا ـ أولئك الذي يشككون في كلِّ شيءٍ

(1) المنطقيات، للفارابي، ج1، الفصل الثالث من إحصاء الأمكنة المغلِّطة من المعاني...: ص 203.

ويمنعون اليقين بأيِّ شيءٍ لضعفٍ فيهم، **حيث قال**: (وأمَّا النوابت في المدن الفاضلة، فهم أصناف كثيرة **منهم... ومنهم**: صنف آخر يزيِّفون ما يتخيلونه، فكلما رفعوا رتبة زيَّفوها ولو بلغ بهم مرتبة الحقيقة، كلُّ ذلك طلباً للغلبة فقط أو طلباً لتحسين شيءٍ آخر يميلون إليه من أغراض أهل الجاهلة. فهم يزيِّفونها بكلِّ ما أمكنهم ولا يحبون أن يسمعوا شيئاً يقوي السعادة والحقّ في النفوس ولا قولاً يحسنها ويرسمها في النفوس، ويتلقونها من الأقاويل المموّهة (يواجهونها بالأقاويل المموّهة) بما يظنون أنَّه يسقط السعادة. ويقصد كثير منهم بذلك أن يجعلوا أنفسهم معذورين في الظاهر إذا مالوا إلى شيءٍ آخر من أغراض أهل الجاهلة.

ومنهم: صنف يتخيلون السعادة والمبادئ وليس في قوّة أذهانهم أن يتصوروها أصلاً، أو لا يكون في قوَّة أفهامهم أن يتصوروها على الكفاية. فهم يزيِّفون ما يتخيلون ويقفون على مواضع العناد منها، وكلما رفعوا طبقة إلى تخيُّلٍ أقرب إلى الحقيقة تزيَّفت عندهم. ولا يمكن أن يرفعوا إلى طبقة الحقيقة؛ لأنَّه ليس في قوَّة أذهانهم تفهّمها. وقد يتفق في كثير من هؤلاء أن يتزيَّف عندهم كثير ممَّا يتخيّلونه لا لأنَّه فيما يتخيلونه مواضع للعناد في الحقيقة لكن يكون تخيّلهم ناقصاً، فيتزيَّف عندهم ذلك لسوء فهمهم له، لا لأنَّ فيه موضعاً للعناد.

وكثير منهم إذا لم يمكنه أن يتخيَّل الشيء تخيُّلاً على

الكفاية، أو كان يقف على مواضع العناد بالحقيقة في الأمكنة التي فيها مواضع العناد ولم يمكنه أن يفهم الحقيقة، يظن بالذي أدرك الحقيقة ـ ممَّن يقول: إنَّه أدركها ـ أنَّه يكذب على عمدٍ طلباً للكرامة أو الغلبة، أو يظن به أنَّه مغرور مجتهد، فيروم أن يزيِّف الحقيقة أيضاً، ويبخس أمر من قد أدركها. ويُخرج ذلك كثيراً منهم إلى أن يظنوا بالناس كلهم أنَّهم مغرورون في كلِّ شيءٍ يزعمون أنَّهم أدركوه. ويُخرج ذلك بعضهم إلى الحيرة في الأمور كلها. وبعضهم يُخرجه ذلك إلى أن يرى أنَّه ليس فيما يدرك شيء صادق أصلاً وأنَّ كلَّ ما ظن ظان أنَّه أدرك شيئاً، فهو في ذلك كاذب على غير ثقة ولا يقين من ظنه. وهؤلاء بمنزلة الأغمار الجهّال عند العقلاء وبالإضافة إلى الفلاسفة)[1].

وأنت إذا تصفحت باستعجال ما يسمَّى بالكتب الفلسفيَّة في القرون الأخيرة وحتَّى اليوم، لوجدت هذه التساؤلات والاتهامات لا زالت تردد وترتل على ألسنة المتفلسفين في الغرب والشرق، فبدءاً من **مونتاني** الذي بالغ في انتحاله للتشكيك، **وباسكال** الصوفي الذي شكَّك في العقل، كما شكَّك صوفيو الشرق **كالقونوي** **والقيصري** **والفناري**، وكذا **ديكارت** الذي ظنَّ أنَّه بدأ بالشكِّ ثمَّ حدَّد الوضوح للذات معياراً لليقين ممَّا أسَّس للنسبيَّة فيما بعد، وهذا ما لم يكن يرتضيه هو نفسه وعبَّر عن خشيته منه في أواخر كتابه "التأمُّلات الأولى"، مروراً بـ **لوك** ثمَّ **هيوم** عميد الشكِّ

(1) كتاب السياسة المدنيَّة –4– النوابت...: ص 120.

والسفسطة، وصولاً إلى أدباء **التفلسف** غير المؤدبين بالفلسفة في القرن الأخير، وصولاً إلى أيَّامنا هذه، حيث صار عدم اليقين عنواناً للفكر الرزين **في قبال** الدوجماطيقية وادَّعاء اليقين المطلق.

وعذر كثير من القدماء عدم بلوغهم الحدّ الذي يخوّلهم الاطِّلاع على قواعد العقل وطريق اليقين، إلى أن جاء من فتحت حصون الجهل على يديه وطرد مارد السفسطة من ساحة العلم، أما وقد بلغ الإنسان درجة اكتشاف طريق اليقين بتأصيل قواعد البرهان، فما عذر أولئك المحدَثين في إغضائهم وتجاهلهم وتجرؤهم.

قد يكون ما نال العقل وقواعد البرهان على يدي متكلِّمي المسيحيَّة والإسلام من الاقتطاع والتشويه، عذراً للذين أتوا بعدهم؛ إذ شاهدوا مدَّعي النصرة للعقل والمنطق ومغتصبي التعليم الأوَّل وشروحه، متناحرين فيما بينهم إلَّا أنَّه عذر غير عاذر، كيف وطالب الحقيقة لا يكتفي بالنقل والاتِّباع، بل سيماه البحث والتفتيش والتمييز، ولو كانوا كذلك لما أخطأوا سبيل رشادهم[1].

وإنِّي فيما يلي من هذه الدراسة، سأتعرض إلى طرق الاستدلال التي تتعلق بها كثير من الأسئلة، والتي منها السؤال السابق، حيث سأقوم بمقاربتها من زاويةٍ أخرى تختلف عن تلك التي يسر الله الحنان بلطفه تسجيلها في كتاب "**نهج العقل**"؛ وذلك رغبةً في زيادة الإيغال في عمق هذه

(1) راجع لتطَّلع على تاريخ هذه الأفكار: الفلسفة في أوروبا الوسيطة وعصري النهضة والإصلاح، علي زيعور، وتدوينات متكلِّمي المسلمين في المنطق، وكتابات هيوم وكانط ونيتشه وحلقة فينا وهايدغر، وراجع ليتبيَّن لك مدى التأثر الشرقي بسفسطات العصر الأخير: نظريَّة القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، ونقد الحقيقة لـ علي حرب؛ حيث يظهر لك مدى سطحيَّة التفكير وهشاشته، والتبعيَّة العمياء، والخلط الفادح، بل لتطَّلع على أساليب التعميَّة والتهويل الفارغ الذي مورس فيهما.

الأفكار وتفسيخ مبهماتها بما يوجب جلاء الصورة وانكشاف غمام الريبة عن نفوس طلاب الحقيقة، الذين عزَّ نيل شرف رؤيتهم في زمننا الغارق في وحل العصبيَّة المذهبيَّة والسياسيَّة.

وسوف تُقسَّم الدراسة إلى قسمين: **الأوَّل**: في الطرائق الصوريَّة، حيث سيوضِّح الفارق الأساسي بينها بعد مقاربتها الموضوعيَّة الفحصيَّة ـ بنحوٍ مغاير من بعض الجهات لما هو سائد ومشهور، وبعيد عن التقليد والاجترار لما ردد على مرِّ التاريخ، دون أدنى إعادة سبر فحصي لها ـ حتَّى تتهاوى الشكوك دون عودة.

والثاني: في الخصائص الماديَّة العامَّة للدليل المحقِّقة ليقينيته، كما سنوطئ له في نهاية هذا القسم حيث سيتبيَّن معنى قولنا: المنطق المادِّي والبحث المادِّي دون مجرَّد اجترار وتقليد، وسيتضح ضروريَّته ومقوّميَّته لكلِّ تفكيرٍ يقصد به الحقيقة.

تمهيد

من المباحث التي نالت منها أظافر التطاول وعبثت فيها أشواك التحامل، تلك التي تعرف في علم المنطق بطرائق الاستدلال حيث يبحث عن كيفيَّة استخراج المجهول من المعلوم وأنحائه وشروطه الصوريَّة والماديَّة كما سيتلى عليك في مستقبل الفحص، حيث نقوم أوَّلاً بتأصيل البحث كما هو في نفس الأمر الواقع مزيناً بالاستئناس بعبارات الأوفياء للعقل ممَّن استنار بهم نفق التاريخ رغم ظلماته الحالكة، ثمَّ

نردف الكلام قدر الإمكان بالتنبيه على وجه اندفاع الاعتراضات التي سيقت من كلِّ حدبٍ وصوبٍ.

تعريف الاستدلال وأنحاؤه

إننا نجد من أنفسنا أنَّ إدراكنا إمَّا مباشر كما في الإدراك الحسِّي الباطني والظاهري والإدراك العقلي في الأوليات كقاعدة امتناع التناقض، **وإمَّا** تفكيري استدلالي، أي: انتقال ممَّا هو معلوم لتحصيل ما هو مجهول ولا بُدَّ للثاني أن ينطلق من الأوَّل إذ **كلّ تعليمٍ وتعلُّمٍ فبعلمٍ قد سبق**، كما يذكر في مفتتح صناعة البرهان.

فالاستدلال توسيط لجهةٍ معلومة للشيء في رفع الجهل عن جهةٍ أخرى، فبين المنتقل منه والمنتقل إليه جهة اشتراك صحَّحت تعدّي العلم إلى الجهة المجهولة، وجهة اختلاف صحَّحت أن يكون المنتقل منه بمعلوميته دليلاً والمنتقل إليه مطلوباً فليس كلّ معلوم يتوسط في إدراك أيِّ مطلوبٍ، بل بين المطلوب والمعلوم مناسبة معيَّنة، وهذه المناسبة تارةً في الصورة والعلاقة الإدراكيَّة وأخرى في المادة والمضمون والعلاقة الواقعيَّة.

والمناسبة الصوريَّة الإدراكيَّة هي أحد ثلاث:

إمَّا الاندراج والمقوليَّة المسمَّى (بالقياس)؛ وذلك في مقام الانتقال من حكم الكلي إلى حكم جزئي تحته، بأن يكون موضوع المطلوب ومجهول الحكم معلوم الاندراج تحت معلوم

الحكم، فتعلم مقولية معلوم الحكم على مجهول الحكم، فيتوسط العلم بالاندراج والمقوليَّة للعلم بالمطلوب.

وإمَّا الجمع والإحصاء المسمَّى (بالاستقراء)، فيما يعرف بالانتقال من حكم الجزئي إلى حكم الكلي؛ وذلك بأن يكون موضوع المطلوب ومجهول الحكم هو عين موضوع معلوم الحكم، إلَّا أنَّ الجهة المجهولة هي حكمه في جميع مواضع تحققه والجهة المعلومة هي حكمه في كلِّ موضعٍ بانفراده، بأن تحصى أحكام مواضع وجوده وتجمع ليعلم حكمه من حيث مجموعها.

وإمَّا المماثلة المسمَّى (بالتمثيل)، وذلك في مقام الانتقال من حكم الجزئي إلى حكم جزئي آخر، بأن يكون موضوع المطلوب ومجهول الحكم هو عينه موضوع معلوم الحكم عينية في جهة اللحاظ والعلم، فيكون التغاير بينهما في العدد، وتكون العينيَّة في الجهة المعلومة منهما والمنظور منها إليهما، فتكون معلوميَّة حكم الأوَّل موجبة للعلم بحكم الثاني؛ لأنَّه مثله، فالثاني المجهول حكمه ليس إلَّا تكررًا وتعدداً للمعلوم حكمه فهو عينه، فحكمه هو حكمه.

وجليٌّ أنَّ الاستقراء والتمثيل يستبطن كلٌّ منهما في عملية الاستنتاج التطبيق لقاعدة تخصُّه معلومة يندرج تحتها كلٌّ من الاستدلالين، ففي الأوَّل كان العلم بأنَّ اتِّحاد أحكام الشيء في كلِّ موضعٍ يوجد فيه، يعني محكومية ذلك الشيء بذلك الحكم كلياً، وبالتَّالي موجباً للتعدي من العلم بأحكام

شيء بعينه تكرر وجوده وتكرر حكمه في جميعها للعلم بحكمه كلياً، فهذه الكبرى هي جوهر هذا الاستدلال وفي كلِّ استقراءٍ يتمّ تطبيقها، لأنَّه مندرج تحتها.

وكذا في التمثيل؛ حيث إنَّ الاستنتاج لحكم المماثل من حكم مثيله يمرُّ بتطبيق قاعدة معلومة وهي: إنَّ مثل الشيء هو نفسه إلَّا في العدد فحكمه هو حكمه.

وبناءً عليه يصبح بيناً أنَّ المناسبة الصوريَّة الأولى هي العلاقة الإدراكيَّة والمصحِّح الأوَّل للانتقال من المعلوم إلى المجهول، وهي علاقة الاندراج والمقوليَّة، إلَّا أنَّ الفرق بين تطبيقها في الأوَّل وتطبيقها في الاستقراء والتمثيل أنَّها في الأوَّل تطبَّق على عمومها، وفيهما تطبَّق بما هي خاصَّة بهما.

ففي كلِّ استقراءٍ وتمثيلٍ صغرى وكبرى وتطبيق لعلاقة الاندراج، إلَّا أنَّ الكبرى مضمرة لشدة الوضوح، ولذلك إنَّما يبحث في الاستقراء والتمثيل عن شروط صيرورة الصغرى صالحة للاندراج تحت تلك الكبرى بعد الفراغ عن الكبرى؛ لبيان أنَّ الحكم فيها ليس ناشئاً من لحاظ علاقة اندراج لحدٍّ أوسط بين محمولها وموضوعها، بل يختلف إثبات الحكم فيها في نحو اللحاظ، عنه في علاقة الاندراج، مع قابلية ذلك اللحاظ للتحليل والردِّ إلى قاعدة الاندراج، أي: إنَّ قوَّة إثبات الحكم في الصغرى قوَّة قياس، كما سيأتي تفصيله.

وبناءً عليه، فإنَّ نحو اللحاظ لموضوع الكبرى؛ وبالتالي للصغرى التي تندرج تحتها، يختلف عن نحو اللحاظ في

علاقة الاندراج وإن كانت قابلة للردِّ إليها، وتفصيل ذلك في القول التالي:

إننا تارةً نتوجه إلى العلاقة بين معنيين بنحوٍ **تفصيليٍّ تحليليٍّ**، فندرك أنَّ (أ ب) وأنَّ (ب ج)، فندرك أنَّ (أ ج)، وتكون (ب) ملحوظة الوساطة بالفعل بينهما؛ وذلك لكونها ملحوظة العلاقة بكلٍّ من (أ) و (ج) تفصيلاً، فعلمنا في النتيجة بحكم (أ) أي بأنَّ (أ ج) إنَّما كان للعلم باندراج (أ) تحت (ب) ومقوليَّة (ب) عليها، والتي هي معلومة الحكم بـ (ج)، فأعطينا ـ ما يندرج تحتها وما تقال عليه وهو (أ) ـ حكمها وهو (ج).

وأخرى ندرك العلاقة بنحوٍ **إجماليٍّ تقييديٍّ**، فندرك أنَّ (أ) الثابت لها (ب) ثابت لها (ج)، فإدراكنا للعلاقة بين (أ) و (ب) لم يكن تفصيلياً، بل أجمل في الإدراك توصلاً إلى لحاظ العلاقة بنحوٍ تفصيليٍّ مع ثالث وهو (ج)، فالعلاقة بين (أ) و (ب) أجملت في اللحاظ ولذلك لم تلحظ لأيٍّ منهما وساطة بالفعل، وإنَّما لوحظت العلاقة تفصيلاً لـ (أ) ـ التي لوحظت من حيث هي (ب) لحاظاً مجملاً تقييدياً ـ مع (ج) لحاظاً خبرياً، فعلمنا بحكم (ب) لم يتوسط للعلم بحكم (أ) ولا العكس؛ لعدم لحاظ مقوليَّة لأحدهما على الآخر، بل كان لحاظ (أ) بما هي موضع تحقُّق (ب)، فعندما علم حكم (أ) علم حكم (ب) بنفس ذلك العلم في اللِّحاظ التقييديّ.

وجوهر هذا الفرق يرجع إلى عدم التمييز التفصيلي بين الكلي ومصداقه أو الطبيعة وفردها؛ وذلك لأنَّ الفرد والمصداق ليسا إلَّا تحقُّق الكلي والطبيعة، وتعدُّد المصاديق والأفراد إنَّما هو تكرُّر وجود الطبيعة والكلي كما بيَّنا وفصَّلنا حقيقة الإدراك الكلي في محلِّه[1].

ومن هنا فاختلاف نحو اللحاظ سيسري إلى مصحح الانتقال في الإدراك؛ وبالتالي هو موجب لاختلاف نحو الاستدلال، إذ في الإدراك التقييدي لـ (أ) من حيث هي (ب) سيجعل إدراك ثبوت (ج) لـ (أ) في ظرف إدراك ثبوت (ب) لها ومن حيث هي (ب)، دون لحاظ وساطة (ب) بالفعل في الثبوت، بخلاف الإدراك التفصيلي لثبوت (ب) لـ (أ)، وثبوت (ج) لـ (ب)، فإن وساطة (ب) ستكون ملحوظة بالفعل في إثبات (ج) لـ (أ).

وإنَّما كان إدراك ثبوت (ج) لـ (أ) في ظرف إدراك ثبوت (ب) لها؛ لأنَّ لحاظ (أ) من حيث هي (ب) يعني لحاظ (أ) بما هي ذلك الشيء المسمَّى بـ (ب)، فلا إثنينية بين (أ) و (ب) من جهة اللحاظ؛ لأنَّ الجهة التي لوحظ منها ونظر إلى (أ) هي (ب)، وليست (أ) إلَّا هذا الذي هو (ب)؛ وبالتالي ما علم أنَّه ثابت لـ (ب) يعلم ثبوته لـ (أ) دون لحاظ وساطة (ب) بالفعل، وإن كانت هي متوسطة حقيقةً؛ ولذلك كانت قوَّة الاستقراء في أيِّ دليلٍ استقرائي هي قوَّة قياس كما سيأتي

(1) نهج العقل، الباب الأوَّل، الفصل الثالث، العنوان الرابع وما بعده.

تفصيله.

ومن هنا، فإنَّ وجود أشياء متعدِّدة توصف بـ (ب)؛ سيجعل لحاظها من حيث هي (ب) لحاظاً لتكرُّر (ب) وتعدُّدها، كما سيجعل لحاظ المتكرِّرات فيما بينها على أنَّها متماثلة.

وبناءً عليه، وفي كلِّ انتقالٍ من العلم بشيءٍ إلى العلم بشيءٍ أخر، إمَّا أن تلحظ الوساطة بالفعل وهي علاقة الاندراج التي يتقوم بها القياس، أو لا تلحظ. وما لم تلحظ فيه الوساطة فعلاً إمَّا أن يكون انتقالاً من حكم المتكرِّر في كلِّ موضعٍ بانفراده إلى حكمه بإحصاء وجمع مواضع تحققه كلها وهو **المسمَّى بالاستقراء**، وإمَّا من حكمه في موضع إلى حكمه في موضع تحقُّق آخر، أي: من حكم المثيل إلى حكم مماثله وهو **المسمَّى بالتمثيل**.

تفصيل أنحاء الاستدلال

سنعرض فيما يلي إلى تفصيل الأنحاء الثلاثة للاستدلال بناءً على ما قدَّمناه، وبيان حقيقة الاختلاف بينها؛ ليتمَّ التمييز بين ما هو منها، وما هو ليس كذلك، ونشرع من **الاستقراء**، أي: الانتقال من حكم الجزئي إلى حكم الكلي، وهو ما يكون بمناط الجمع والإحصاء:

من الأوليات أنَّ العلم بثبوت حكم كلي للكلي هو علم بثبوته لما يندرج تحته. أمَّا العلم بثبوته لمصداقه، فلا يقتضي العلم بثبوته للكلي إلَّا بنحوٍ جزئي، أي: بمقدار حكاية

المصداق عن الكلي، فلا تشمل حكاية الكلي عمَّا عداه.

ولكن إذا حصل العلم بحكم كلِّ ما هو مصداق تحت ذلك الكلي، أي: العلم بحكم جميع مواطن تحقُّق ذلك الكلي لا من حيث إنَّ الحكم ثابت للمصداق أوَّلاً، بل من حيث ثبوته للمعنى ـ القابل للحاظ بنحوٍ كلي ـ بما هو متحقِّق في ذلك الموضع بخصوصه؛ وبالتالي سيكون العلم بثبوت الحكم في جميع مواضع تحقُّق ذلك المعنى بالتتبُّع لحكم كلِّ منها ـ تتبُّعاً يكون ملحوظاً فيه أنَّها عين المعنى متكرِّراً ومتعدِّداً ـ علماً بثبوته للمعنى بنحوٍ كليٍّ، أي: إنَّ الحكم ثابت له في كلِّ موضع تحقُّقٍ هو له.

أمَّا مع عدم استيفاء العلم بحكم جميع المصاديق، فلن يكون العلم بثبوت الحكم للمعنى الكلي إلَّا من حيث مقدار ما علم من حكمه في مواضع تحقُّقه، وبالتالي سيكون الحكم عليه حكماً جزئياً ويحتاج العلم بثبوت الحكم بنحوٍ كليٍّ إلى العلم بشيءٍ زائد على العلم بثبوته في بعض مواطن التحقُّق؛ وبالتالي سيكون منشأ العلم بالحكم الكلي على المعنى الكلي ليس صرف التتبُّع لمواطن تحقُّقه أي مصاديقه، بل العلم بحيثيَّة أخرى توجب كليَّة الحكم كما ذكرنا في محلِّه من مباحث التجربة[1]، وسيأتي التعرُّض له من الجهة المناسبة للمقام.

ولكن قد يعرض أن يُثبت الحكم للكلي كلياً دون أن يكون هناك استيفاء بالعلم بحكمه في جميع مواطن تحقُّقه، ودون التوسيط للعلم بشيءٍ آخر غير العلم بحكم مصاديقه، أي: أن يكون العلم بحكمه في بعض مواطن التحقُّق فقط قد انتقل منه

(1) نهج العقل، الباب الأوَّل، الفصل السادس، ص: 122، والباب الثاني، الفصل الخامس: ص300.

مباشرةً إلى الحكم على المعنى بنحوٍ كليٍّ، وذلك على **نحوين**:

1ـ التتبُّع الإحصائي والحكم بمناط الأنس

الأوَّل: أن يكون تكرُّر العلم بحكم المعنى في بعض مواطن التحقُّق على التتالي موجباً للأنس ورسوخ الاقتران بين الحكم وذلك المعنى، فيثبت الحكم للمعنى بنحوٍ كليٍّ تلقائياً نتيجة تكرُّر الاقتران، حيث يحصل الميل والأنس بالعلاقة، فإثبات الحكم لم يكن لموجب للعلم بحكم المعنى بنحوٍ كليٍّ، بل بتوسط ما هو خالٍ عن أي قيمة علميَّة وإنَّما يخضع للحال التي تتصف بها النفس، وهي: الميل الناشئ عن الأنس بالاقتران بين الحكم وتكرُّر المعنى طالما أنَّ العلم بحكم بعض المصاديق على التتالي لم يكن مجرَّداً عن لحاظ مصداقيتها للكلي، بل كان حمل المحمول عليها ملحوظاً فيه كونها مواطن تحقُّق ذلك المعنى.

وكذلك الحال في تكرُّر العلم بسلب الحكم عن بعض المصاديق على التتالي، بحيث يوجب الأنس ورسوخ الافتراق بين الحكم وذلك المعنى، فيسلب الحكم عنه تلقائياً بنحوٍ كليٍّ لتكرُّر وجدان انتفائه عنه في مواضع تكرُّر وجوده.

وحيث إنَّ التعدّي إلى حكم الكلي بنحوٍ كليٍّ لم يكن لموجب موضوعي ـ أي: ليس للعلم التفصيلي بحكم جميع المصاديق ولا للعلم بحيثيَّة تكون وسطاً للانتقال من العلم بحكم بعض المصاديق إلى العلم بثبوت الحكم بنحوٍ كليٍّ ـ فلا يصح استعماله في العلوم، وإنَّما يستعمل بغرض الإثبات لمن يحصل عنده ذلك

الاقتران ويرى موجبيته لإثبات الحكم للعام أو مع مَن لا يلتفت إلى الفارق بين الموجب الموضوعي والموجب غير الموضوعي؛ ولذلك كان نصيب استعماله مخصوصاً بصناعتي الجدل والخطابة، حيث يتوخى في الأولى الإلزام للخصم، وفي الثانية الإقناع للجمهور، ولا يجوز بحكم العقل الاعتماد عليه مجرَّداً لإثبات الحكم بنحوٍ كليٍّ في العلوم.

تفسيرات أخرى للتعدِّي في الحكم

وقد يبرر التعدّي من حكم بعض المصاديق إلى حكم الكلي بأنَّه من باب الادَّعاء؛ حيث إنَّ المستقرئ لحكم بعض أفراد الكلي يدَّعي ثبوت الحكم أو سلبه عنه، وهذا التبرير الذي جاء على لسان **ابن سينا** في "الشفاء" غير وافٍ إلَّا بالنسبة إلى مَن يستعمل الاستقراء لأجل إلزام أو إقناع الغير، أي: في صناعة الجدل لا بالنسبة إلى المستقرئ نفسه والذي يقصد الاعتماد عليه؛ لأنَّ الادَّعاء إن كان مع التفات المدَّعي تفصيلاً إلى عدم موجب لدعواه، فإنَّه لا يكون بالنسبة إليه حكماً حقيقةً، بل يتلفظ به دون اعتقاد وإن كان بدون التفات، فبالنسبة للمعتقد لم يكن ادَّعاءً، بل لموجب آخر غير الادَّعاء وهو **الأنس بالاقتران أو الانفصال** نتيجة التكرُّر الكمي؛ ولأنَّ هذا الموجب غير موضوعي فإنَّه يقبل المعاندة ومتى ما التفت المستقرئ إلى المعاندة انتفى الحكم الذي سبق عن الاستقراء، كيف؟!، ويمتنع فرض الالتفات إلى المعاندة مع بقاء الحكم إلَّا من حيث بقاء الأنس والميل النفسي الحاصل من تكرُّر الاقتران، إلَّا أنَّ الاعتقاد الحاصل نتيجة

الأنس والمعبَّر عنه بالظن في ألسنة الحكماء يزول لأنَّه إنَّما سمِّي ظناً؛ لكونه اعتقاداً نشأ عن غير موجب موضوعي، فهو يقبل الزوال وهو خالٍ عن أيِّ قيمةٍ إدراكيَّة كما ذكر في محلِّه[1].

وقد يبرر التعدّي كذلك بدعوى أنَّ الذهن يسارع إلى إيجاد علقة بين الحكم أو نقيضه مع الكلي نتيجة اشتراك المصاديق في الحكم أو سلبه؛ وذلك لأنَّ الذهن يبحث تلقائياً عن منشأ للاتِّحاد في الحكم بين المختلفات في الصفات بإيجاد صفة مشتركة فيها، فيسند الاتِّحاد في الحكم إلى ذلك العنوان المتَّحد فيه؛ وذلك لارتكاز القاعدة القائلة بأنَّ الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، والتي هي موجب اليقين في التجربة حيث يحصل اليقين وإن لم نلتفت إلى تلك القاعدة تفصيلاً ولم نستطع التعبير عنها، ولذلك عندما يرى المستقرئ أنَّ بعض المصاديق المختلفة قد اتَّحدت في الحكم، فإنَّه تلقائياً يعزو هذا الاتِّحاد إلى المعنى الذي تشترك فيه دون أن يفحص عن أيِّ موجبٍ آخر.

إلَّا أنَّ المستقرئ ليس حاله حال المجرِّب الذي يكون في بحثه متفحصاً متأمّلاً ملاحظاً للاختلاف بين الأفراد، فيسند الاتِّحاد في الحكم إلى الخصوصية المتِّحدة في المواضع المجرَّبة تلقائياً وإن لم يعلم موجب هذه التلقائيَّة في الإسناد، بل إنَّ المستقرئ يأخذ المصاديق بدواً متَّحدين في الاندراج تحت الكلي ويلحظها من حيث هي مصاديق لذلك الكلي متفاوتة بالعدد

(1) نهج العقل، الباب الأوَّل، الفصل الثالث، العنوان الثاني عشر: ص69.

فقط، أي: إنَّ المستقرئ لا يلحظ إلَّا المعنى المتكرِّر الوجود ولا يلحظ صفات المصاديق المختلفة؛ وبالتالي فهو لا يلحظ المصاديق كأشخاص لها حالات وصفات مختلفة اتَّحدت في خصوصية كليَّة، بل متى ما لاحظها من جهاتها الكيفيَّة واستند في الحكم إلى ذلك اللحاظ الكيفي انقلب الاستقراء تجربة.

وبالجملة المستقرئ في الاستقراء الناقص يلحظ ثبوت أو عدم ثبوت الحكم للمعنى بنحوٍ متعدِّد، ثمَّ نتيجة للتكرار يحصل الأنس والاقتران فيحكم حكماً كلياً ومتى ما تعدَّى عن هذه الجهة لم يعد مستقرئاً بالاستقراء الأفرادي، بل تعداه إلى التجربة.

وينبّه على ذلك أنَّ المستقرئ في الاستقراء التام يرى الحكم ثابتاً للكلي من جهة أنَّه ثابت له في كلِّ مصاديقه، ومعنى ذلك أنَّه يجده ثابتاً له في جميع مواضع وجوده أي في كلِّ مرَّةٍ وجد فيها؛ ولذلك يعلل الحكم بالجهة الكمية حصراً، فإذا كان هذا حاله في الاستقراء التام، فكذلك في الناقص إلَّا أن يعدل عن طريقة اللحاظ في الناقص نتيجة عدم القدرة على حصر الأفراد وينقلب الاستقراء تجربة، وهذا ما لا يكون تلقائياً دون شعور والتفات حتَّى يبرر به الحكم التلقائي الحاصل في التتبُّع الأفرادي الناقص.

وبذا ينجلي أساس الفرق بين الاستقراء الناقص والتجربة التي سيأتي الإشارة إلى ما يتعلق بها في المقام، حيث إنَّ المناط في الاستقراء لحاظ صرف التكرُّر الكمي للعام

بخلاف التجربة، فإنَّ اللحاظ ينصب على جانب الكيف، أي تلحظ الأفراد كأشخاص مختلفة الصفات متَّحدة في الخصوصية الذاتيَّة، فيبحث عن صلاحية تلك الخصوصية لتكون مناط الحكم أو لا، كما فصَّلنا في الدراسة السابقة[1]، وفي "نهج العقل".

التتبُّع الإحصائي وعلاقته بالقياس

وقبل الانتقال إلى **النحو الثاني** من إثبات الحكم للكلي مع كون المعلوم هو حكم بعض المصاديق دون جميعها دون توسيط ثالث، يجدر بنا أن ننظر فنرى صورة هذا الانتقال إلى حكم الكلي، سواء علم بحكم جميع المصاديق أم بعضها كما في النحو الأوَّل منه؛ وذلك لاتِّحادهما فيها بخلاف النحو الثاني الذي سيأتي التعرُّض إليه، وبخلاف الإثبات لحكم العام بتوسط أمر ثالث غير صرف العلم بثبوت الحكم للمصاديق، كما سنتعرض إليه أيضاً.

وصورة هذا الانتقال أنَّ العلم يبتدأ من العلم بقضايا تكون موضوعاتها مشتركة في الاندراج تحت معنى كلي؛ وذلك بالتتبُّع لها بأن يكون العلم بمحمولات تلك الموضوعات بالتتبُّع لحكم كلِّ موضوعٍ موضوع على التتالي، وبحيث يكون لحاظ كلِّ موضوعٍ منها حين ثبوت الحكم له لحاظاً له بما هو مصداق لذلك الكلي؛ وبالتالي يكون العلم بثبوت الحكم لكلِّ موضوعٍ من تلك الموضوعات في عرض العلم بثبوته للعام، ولكن بنحو القضية المهملة، فإذا ما استوفي التتبُّع لجميع ما

(1) مجلَّة المعرفة العقليَّة، العدد الأوَّل، موجب اليقين في التجربة والتواتر.

هو مصداق له، صار العلم بثبوت الحكم للكلي علماً بقضية محصورة بنحوٍ كليٍّ، وكذا إذا تعدّى من الثبوت لبعضها إلى الثبوت كلياً لمكان الأنس بالاقتران.

وقبل التتبُّع **قد لا يكون** إلَّا علم بسيط بالمعنى الكلي، أي: تصوري، وكيف تكون مصاديقه. أمَّا ثبوت حكم لها، فمجهول، ومثله ثبوت حكم للكلي فإنَّه مجهول أيضاً، **وقد يكون** أصل الحكم معلوم الثبوت له على نحو القضية المهملة. أمَّا ثبوته لكلِّ مصاديقه أو بعضها فقط دون الأخرى، فمجهول.

وبالتالي في **الحالة الأولى** يتوخى ويقصد من التتبُّع العلم بأصل ثبوت الحكم وبحدوده كذلك. أمَّا في **الحالة الثانية**، فيتوخى ويقصد العلم بحدود ثبوت الحكم، إلَّا أنَّه على **الحالين** يكون التتبُّع موجباً للعلم **بقضيتين**: وهما **العلم** بثبوت الحكم للأفراد، **والعلم** بثبوت الحكم للعام؛ إذ كلٌّ منهما كان خفياً قبل التتبُّع.

نعم، في **الحالة الثانية** حيث يكون العلم بحكم العام على نحو القضية المهملة، فإنَّه يكون أقل خفاء من حكم الأفراد التي لم يتتبع حكمها ويحصل بالتتبُّع العلم به.

ثمَّ إنَّه إذا ما حصل التتبُّع للأفراد من حيث هي أفراد للعام، حصل العلم بثبوت الحكم لها **في عرض** العلم بثبوت الحكم للعام؛ وذلك لأنَّ ثبوت العام للأفراد المتتبع حكمها كان **ملحوظاً بالتقييد** فلم يلحظ توسط الأفراد بنفسها في ثبوت الحكم للعام؛ لأنَّ الأفراد كانت ملحوظة الفردية للعام حين

العلم بثبوت الحكم لها، فلم تكن وساطتها لثبوت الحكم للعام **ملحوظة بالفعل بل بالقوَّة**؛ لأنَّ الوساطة تقتضي تقدُّم العلم بحكم الوسط على العلم بحكم المتوسط له، والحال أنَّ العلم بحكم الأفراد كان في عرض العلم بحكم العام؛ لكونها ملحوظة الاندراج تحته، كما أنَّ لحاظ الوساطة بالفعل يقتضي سبق العلم بقضيتين يكون العلم بهما مفروغاً عنه وسبباً للعلم بالنتيجة، وهذا ليس بحاصل بالفعل في العلم بالعام بتوسط التتبُّع لحكم أفراده، بل كلٌّ من العلم بحكم الأفراد وحكم العام خفي في نفسه ـ وإن كان حكم العام قد يكون أقل خفاء كما مرَّ ـ وقد حصل العلم بهما في عرضٍ واحدٍ.

ثمَّ إنَّه لما تقدَّم، فقد اشتهر التعبير عن الاستقراء بأنَّه قول قوَّته قوَّة قياس الحدّ الأوسط فيه هو الأفراد المتتبعة، وإنَّما قيل: إنَّه قياس بالقوَّة؛ لأنَّ الوساطة ليست ملحوظة بالفعل؛ ولأنَّ إحدى المقدِّمتين مع النتيجة مشتركتين في الخفاء وتعلمان معاً بالتتبُّع[1].

2ـ **التتبُّع التنبيهي**

الثاني: أن يكون الغرض من التتبُّع ليس الإثبات للحكم الكلي بحيث يكون الحكم على العام معلول التتبُّع لحكم أفراده، بل يكون معلوماً بنفسه وإنَّما عرضت الغفلة عنه، أو كان من شأنه أن يعلم بنفسه ولكن منع عنه مانع، فيستعمل التتبُّع **بغرض التنبيه** للذهن عليه أو **رفع الغفلة عنه**، بحيث إنَّه متى حصل التتبُّع لجملة من الأفراد المحكومة بحكم العام وقع العلم

(1) يمكن الرجوع إلى كتاب القياس، لأرسطو. وشرح الفارابي عليه للاستزادة حول الأمر.

بالفعل بالحكم الكلي، أي: التفت إليه في نفسه لا بما هو معلول إثباتاً عن العلم بثبوت الحكم للأفراد.

وقد تتفاوت الأذهان في عدد الأفراد التي يحتاج تتبُّعها، بحيث تكفي للتنبُّه والالتفات إلى حكم العام، فمنهم من يكفيه فرد، ومنهم اثنان، أو ثلاثة، ومنهم أكثر، ولكن الجامع في كلِّ ذلك عدم معلوليَّة الحكم الكلي للعلم بحكم الأفراد، بل المسألة أشبه بالتذكُّر.

وهذا كثيراً ما يستعمل للتنبيه على المبادئ الأولى وما يسمَّى بأوائل المعقولات، كقواعد العليَّة والسنخيَّة والقابليَّة وغيرها، ممَّا قد تعرض الغفلة عنه أو لا يفهم شرح الاسم منها، فيفهَّم أو ترفع الغفلة بالتتبُّع، وجليٌّ أنَّ المبادئ الأولى ليس العلم بها معلول التتبُّع، بل العلم بها بنفس تصوّر محمولها وموضوعها متى تصوّر كلٌّ منهما بالنحو الصحيح دون وسط بينهما؛ ولذلك يستخدم التتبُّع لجعل النفس متصوّرة لطرفي القضية الكليَّة؛ وبالتالي تصدق بثبوت المحمول للموضوع بالذات.

والتتبُّع المستعمل هنا ليس يسمَّى استقراءً إلَّا على نحو **التسامح**، بل هو أقرب إلى **ضرب الأمثلة** بذكر مواضع تحقُّق حكم العام؛ ولذا أرشد **أرسطو** أنَّه ينبغي أن يختار اسم آخر له ولا يسمَّى استقراء.

قال **الفارابي**: (وقد يستعمل في العلوم شيء شبيه بالاستقراء، وذلك أنَّ كثيراً من المقدّمات الكليَّة الأوَّل التي

سبيلها أن تكون معلومة لكلِّ إنسان من أوَّل أمره بعلم أوَّل، كثيراً ما يغفل الإنسان عنها، ولا يشعر بها أنَّها عنده، وإذا خوطب بها، لم يصدِّق بها من حيث هي كليَّة ومن حيث هي معبّر عنها بالعبارة التي يسمعها في ذلك الوقت،... فتتصفَّح له الجزئيات التي قد عرفها، ليفهم بها معنى اللفظ الذي يخاطب به، فلمَّا فهّمه وقع له من ساعته اليقين بها... فهذا التصفُّح، إمَّا ألا يسمَّى استقراءً أصلاً، وإمَّا أن يسمَّى استقراءً علمياً، فإن وقع تصديقها واليقين بها بعد الاستقراء، فليس ذلك عن الاستقراء أوَّلاً، بل عمَّا قام في النفس من صورة المعنى الكلي منتزعة. فإن نسب ذلك الى الاستقراء، فإنَّما ينبغي أن يجعل ذلك لا أوَّلاً بل ثانياً، وبتوسط فهم معنى الكلي)[1].

وحيث تكلَّمنا على القضايا الواجب قبولها، فلا بأس أن نشير إلى كلام آخر للفارابي له علاقة بالمقام ويوضِّح فيه أسباب عدم اعتراف المتعلِّم بها؛ حيث عدَّدها في خمسة أسباب، وهي: الكذب باللسان فقط، ونقص الفطرة الذي يرتفع بالنمو ومرور الزمان، والمعارضة لأصلها، أو لعمومها بأشياء مقبولة ومشهورة ومعتادة سبقت إليه قبل ذلك، وأخيراً عدم فهم معاني الألفاظ التي وقعت بها العبارة عن القضايا كأن يفهم منها معانٍ غير مقصودة.

ثمَّ يبيِّن الطريق الذي ينبغي اتِّباعه مع هذه الموانع لرفعها وهو الاستقراء، **ليختم كلامه بقوله**: (وينبغي أن يكون أيضاً لهذا الصنف من الاستقراء اسم آخر)[2].

(1) المنطقيات، للفارابي، ج1: ص 449.

(2) المصدر السابق.

الإشارة إلى قول السيِّد الصدر

وممَّا ذكرنا هنا يظهر حال ما جاء في كتاب "**الأسس المنطقيَّة للاستقراء**" حيث قال **السيِّد الصدر**: (بل إنَّ أرسطو قد اعتبر هذا الاستقراء (الاستقراء الكامل) هو الأساس للتعرُّف على المقدِّمات الأولى التي يبتدأ منها تكوين الأقيسة... فالطريق الوحيد الممكن افتراضه في رأي أرسطو للبرهنة على هذه المقدِّمات هو الاستقراء الكامل).

ثمَّ استشهد بقول أرسطو **حيث قال**: (قال أرسطو: "وينبغي أن تعلم أنَّ الاستقراء ينتج أبداً المقدِّمة الأولى التي لا واسطة لها، لأنَّ الأشياء التي لها واسطة بالواسطة يكون قياسها، أمَّا الأشياء التي لا واسطة لها، فإنَّ بيانها يكون بالاستقراء... " وهكذا نجد أنَّ أرسطو في هذا النصِّ اتَّخذ منه الأساس لكلِّ الأقيسة والبراهين لأنَّ كلَّ هذه البراهين تستمد من المقدِّمات الأوليَّة، وهذه المقدِّمات تثبت بالاستقراء لا بالقياس)[1].

ثمَّ ذكر أنَّ الاستقراء الكامل لم يبقَ أساساً في المنطق الأرسطي لتلك المقدِّمات الأُول، بل إنَّ ابن سينا رفض ذلك واعتبر أنَّ ثبوتها يكون على أساس الوضوح الذاتي.

وقد أصبح جلياً بما قدَّمنا اندفاع ما ذكره **السيِّد الصدر** وتبيَّن أجنبيته التامَّة عن قصد ومراد **أرسطو**، وقد تعرَّض **الفارابي** إلى شرح نفس النصِّ الذي استشهد به **السيِّد الصدر** من كلام **أرسطو**، وذلك في شرحه على كتاب "**القياس**"، فمن أراد الاستزادة فليرجع إليه هناك[2]، وإن كان ما تقدَّم كافٍ في المقام.

(1) الأسس المنطقيَّة للاستقراء: ص15-16.

(2) المنطقيات، للفارابي، ج2 ص522.

التتبُّع التجريبي

أمَّا الضرب الثالث من التتبُّع، حيث لا يكون الحكم على الكلي ناشئاً من محض تتبُّع أفراده، بل بتوسيط ما يكون موجباً للعلم الضروري بثبوت المحمول للموضوع، أعني: قضية أنَّ **الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً** وهي ما تقضي بها كلٌّ من قاعدتي العليَّة والسنخيَّة، فهو ما يكون تتبُّعاً بقصد العلم بحال المحمول من الموضوع في ذاته بحيث يعلم حال الأحوال والظروف الثابتة في الأفراد من الدخالة في ثبوت الحكم للموضوع، فتتخذ الأفراد مطية إلى الأحوال، فليس للكثرة الأفراديَّة من حيث هي كثرة أفراديَّة دخالة في ثبوت الحكم، بل العبرة بالأحوال، فإذا علم ثبوت الحكم في أكثر الأحوال علم رجوع الثبوت إلى العلاقة الذاتيَّة غير العرضية بين المحمول والموضوع.

ولذلك، إنَّما يكون الإثبات للحكم على الكلي من نصيب المحمولات التي يكون ارتباطها بالموضوع بالذات وليس بالعرض. أمَّا الذي بالعرض، فليس يجوز ثبوته للموضوع في أكثر الأحوال؛ ولذلك يكون نفي ثبوته للموضوع هو نتيجة التتبُّع بالنحو المذكور والذي يسمَّى بالتجربة.

وقد فصَّلت وشرحت ذلك في الدراسة السابقة حول موجب اليقين في التجربة والتواتر، وكذلك في كتابي "**نهج العقل**" كماألمحت إلى ذلك أعلاه.

نعم، يبقى أن نستأنس بما صرَّح به خلَّان العقل

وتبيانهم لمناط الحكم الكلي في التجربة ورجوعه إلى القواعد العقليَّة الضروريَّة؛ ليتضح حال لما اتهموا به من عدم بيانهم لذلك، ومن مصادرتهم على الدعوى، كما سنشير لاحقاً بعد نقل كلماتهم.

قال **الفارابي**: (والحاصلة بالتجربة هي المقدِّمات الكليَّة التي تيقَّن بها هذا التيقُّن عن تعمُّد منَّا للإحساس بجزئيَّاتها، إمَّا قليل منها وإمَّا كثير، فإنَّ التجربة هي أن نتصفح جزئيات المقدِّمات الكليَّة، ونتأمَّل محمولها في واحد واحد منها، ونتتبعه في جميعها أو في أكثرها، إلى أن يحصل لنا اليقين الضروري، فإنَّ ذلك الحكم حكم على جميع ذلك النوع.

وهي شبيهة الاستقراء، غير أنَّ الفرق بينها وبين الاستقراء أنَّ الاستقراء هو ما لم يحصل عنه اليقين الضروري بالحكم الكلي، والتجربة هي ما يحصل عنها اليقين بالحكم الكلي.

وكثير من الناس يبدّلون كلَّ واحدٍ في هذين الاسمين بدل الآخر، إلَّا أنَّا نحن لا نبالي كيف جرت العبارة عن هذين المعنيين؟ ونبيِّن ها هنا أيضاً أنَّ النفس ليست تقتصر في هذه على مقدار ما يتصفح منها، بل تحكم بعد التصفح بحكمٍ عامٍّ يشمل ما قد تصفح وما لم يتصفح، وأمَّا من أين يحصل لنا بعقب هذا التصفح هذا الحكم العام، فذلك كما قلنا ينبغي أن يرجأ أمره؛ إذ لم يكن في معرفته غناء في اليقين الكائن به، ولا الجهل به يزيل اليقين بالمقدِّمات أو ينقصه أو

يعوقنا عن استعمالها).

وإنَّما أرجأ البيان لوجه الحكم اليقيني في التجربة؛ لأنَّه بحث أليق بالحكمة الإلهيَّة منه في المنطق لعسره على حدِّ تعبيره؛ إذ جعلها على حدِّ الكلام على منشأ التصديق بالأوليات؛ ولذلك تعرَّض له في بعض رسائله الفلسفيَّة، **حيث قال هناك**: (التجارب إنَّما ينتفع بها في الأمور الممكنة على الأكثر. فأمَّا الممكنة في الندرة والممكنة على التساوي، فإنَّه لا منفعة للتجربة فيها، وكذلك الرويَّة وأخذ التأهُّب والاستعداد إنَّما ينتفع بها في الممكن على الأكثر لا غيره. وأمَّا الضروريات والممتنعات، فظاهر من أمرهما أنَّ الرويَّة والاستعداد والتأهُّب والتجربة لا تستعمل فيهما، وكلُّ مَن قصد لذلك فهو غير صحيح العقل. وأمَّا الحزم، فقد ينتفع به في الأمور الممكنة في الندرة والتي على التساوي.

قد يظنّ بالأفعال والآثار الطبيعيَّة أنَّها ضروريَّة كالإحراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج، وليس الأمر كذلك، لكنها ممكنة على الأكثر؛ لأجل أنَّ الفعل إنَّما يحصل باجتماع معنيين: أحدهما: تهيّؤ الفاعل للتأثير، والآخر: تهيّؤ المنفعل للقبول، فحيثما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتَّة، كما أنَّ النار، وإن كانت محرقة، فإنَّها متى ما لم تجد قابلاً متهيَّأً للاحتراق لم يحصل الاحتراق، وكذلك الأمر في سائر ما أشبههما، وكلّما كان التهيّؤ في الفاعل والقابل جميعاً أتمَّ كان الفعل أكمل، ولو لا ما يعرض من التمنُّع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعيَّة ضروريَّة)[1].

(1) الأعمال الفلسفيَّة: ص 289.

وقد أشار إلى ما يتعلق بالأمر حين الكلام على برهان السبب، وذكر أنَّ الممكنة على الأكثر تنشأ عن مقدِّمات ذاتيَّة وتُعدّ مع الضروريات في كثير من الصنائع وتجري مجراها، وأنَّ ما ينتجها هو مقدِّمات تكون بهذه الصفة، وأنَّ ما صحَّح جعلها نتائج براهين أنَّها تنشأ عن سبب ذاتي ومقدِّمات ذاتيَّة.

وقال **ابن رشد** في "تلخيص كتاب البرهان": (قال[1]: والأشياء التي تحدث بالاتفاق وعلى الأقل فليس يكون عليها برهان؛ إذ كان ما يحدث بالاتفاق ليس هو من الأشياء التي توجد بالضرورة ولا من الأشياء التي توجد على الأكثر. والبرهان إنَّما يكون في هاتين الطبيعتين ـ أعنى الضروريَّة أو الممكنة على الأكثر...)[2].

إنَّما كانت الممكنة على الأكثر يقع عليها البرهان؛ لأنَّ المقدِّمات التي توجبها ذاتيَّة كما هو شرط مقدِّمات البرهان.

وقال في "السماع الطبيعي": (فنقول: إنَّ ما يحدث بالاتفاق ومن تلقاء نفسه، فليس هو من الأشياء التي هي باضطرار ولا من الأشياء التي تتكوّن على الأكثر، وإنَّما كونه على الأقل وما يحدث على الأقل فإنَّه يعوق ما يحدث على الأكثر وليس كلما يحدث على الأقل، بل ما كان منها حادثاً عن الأشياء التي تكون تفعل على الأكثر لمكان سببٍ ما وغاية، حتَّى إذا أخلَّت تلك الأشياء بتلك الغايات التي توجد عنها على الأكثر تلك الغايات، ووجدت عنها أشياء أخر بالعرض، قلنا بأنَّ ذلك من تلقاء نفسه وأنَّ فاعل ذلك

(1) يعني به أرسطو طاليس.

(2) تلخيص كتاب البرهان: ص 125.

البخت والاتفاق)[1].

ولابن باجة كلام جامع في المقام، حيث يقول: (كلُّ وصلةٍ أو حالةٍ ـ كيف كانت ـ توجد بين أمرين، فإنَّها تسمَّى على العموم نسبة، والنسبة الموجودة بين أمرين لا يخلو: إمَّا أن يكون وجودها لازماً عن جوهر أحدهما، أو عن جوهرهما معاً؛ وذلك إمَّا دائماً وعلى الأكثر، وما كان بهذه الصفة قيل إنَّه بالذات، وإمَّا أن يكون وجودها غير لازم البتَّة عن جوهر واحد منهما، لكن اتفق ذلك اتفاقاً، وما كان بهذه الصفة، قيل انه بالعرض فما بالذات وما بالعرض انما هو حال نسبة موجودة بين شيئين على ما ذكرنا)[2].

وممَّا تقدَّم يظهر جلياً **خواء النزاع المشهور** بين ما يسمَّى بالمنهج التجريبي والمنهج العقلي، حيث يفرق باعتماد الأوَّل على الحسِّ واعتماد الثاني على الاستدلال؛ فإنَّ التجربة لا تنفك عن استعمال قياس خفي كبراه أنَّ **الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً**؛ وذلك لأنَّ نتائج التجربة الموجبة سيكون ثبوت المحمول للموضوع إمَّا دائماً أو على الأكثر؛ تبعاً لكون خصوصية الموضوع في اقتضائها للمحمول قابلة للمنع أقلاً أو غير قابلة لذلك، كما أنَّ مقدِّمات القياس قد تثبت بالتجربة أو الاستقراء التام، فالفصل بين ما هو تجريبي وبين ما هو استدلالي ناشئ من الجهل بحقيقة كلٍّ منهما.

(1) رسالة السماع الطبيعي: ص43.

(2) المنطقيات، للفارابي، ج 3: ص25. تعاليق ابن باجة على كتاب الإيساغوجي للفارابي.

كلام السيِّد الصدر حول المسألة

إنَّه وبما تقدَّم يظهر ما في كلام **السيِّد الصدر** حيث قال: (وقبل كلِّ شيءٍ يجب أن نعرف المعنى الذي يقصده المنطق الأرسطي من كلمة الاتفاق في المبدأ الذي وضعه أساساً للاستقراء، والذي يقول: إنَّ الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً. إنَّ الاتفاق بمعنى الصدفة، والصدفة تعتبر نقطة مقابلة للزوم، فإذا استطعنا أن نفهم معنى اللزوم أمكننا أن نحدِّد معنى الصدفة بوصفه المفهوم المقابل للزوم والنقيض له، واللزوم على نحوين: اللزوم المنطقي، واللزوم الواقعي. واللزوم المنطقي: نوع من الارتباط بين قضيتين أو مجموعتين، يجعل أيَّ افتراضٍ للانفكاك بينهما يستبطن تناقضاً... واللزوم الواقعي عبارة عن: علاقة السببيَّة القائمة بين الشيئين كالنار والحرارة أو الحرارة والغليان أو استعمال الأفيون والموت، وهذه السببيَّة لا تستبطن أيَّ لزومٍ منطقيٍّ بالمعنى المتقدِّم؛ لأنَّ افتراض أنَّ النار ليست حارة أو أنَّ الحرارة لا تؤدي إلى الغليان لا يستبطن بذاته تناقضاً... فإنَّ الافتراض الأوَّل يستبطن داخل بنائه الذهني تناقضاً منطقياً، بينما لا يوجد أيُّ تناقضٍ منطقيٍّ داخل الافتراض الثاني؛ لأنَّه افتراض لا يناقض نفسه وإنَّما يناقض الواقع الموضوعي للحرارة)[1].

ثمَّ إنَّه قسَّم الصدفة إلى: مطلقة، ونسبيَّة. **وقال**: بأنَّ الصدفة المطلقة منفية مطلقاً في المنطق الأرسطي والصدفة النسبيَّة منفية كثرتها، **ثمَّ قال**: (... ورغم كلّ هذه الإيضاحات

(1) الأسس المنطقيَّة للاستقراء: ص 36-45.

السابقة ظلت نقطة جوهريَّة بحاجة إلى الإيضاح والتحديد في المبدأ الأرسطي للاستقراء وهي أنَّ المبدأ الأرسطي... لا يحدد درجة التكرار والتتابع الذي ينفيه... وهكذا لا بُدَّ للمنطق الأرسطي أن يضع مبدأه في صيغة محدَّدة من قبيل أن يقول: إنَّ الصدفة النسبيَّة لا تتكرر خلال عملية الاستقراء في عشرة تجارب باستمرار أو في مئة تجربة أو في ألف تجربة... وهنا تكمن النقطة الجوهريَّة في خلافنا مع المنطق الأرسطي؛ لأننا نرى أنَّ المبدأ الذي ينفي تكرُّر الصدفة النسبيَّة باستمرار ليس معرفة عقليَّة قبليَّة، بل هو إذا قبلناه ليس على أفضل تقدير إلَّا نتاج استقراء للطبيعة كشف عن عدم تكرُّر الصدفة النسبيَّة على خطٍّ طويلٍ... والواقع أنَّ المنطق الأرسطي لم يقم أيَّ دليلٍ على هذا المبدأ؛ لأنَّه يرى أنَّ هذا المبدأ معرفة عقليَّة أوليَّة...؟)

إذ وبما تقدَّم سابقاً، وبما ذكرناه مفصَّلاً في الدراسة السابقة وفي كتاب "نهج العقل"، يظهر أنَّ تقسيمه اللزوم إلى منطقي وواقعي ليس بسديد، ولعلَّه من تأثيرات دعاة فلسفة العلم، فإنَّ اللزوم وصف لنحو الثبوت أو الانتفاء وكذا الاتفاق، فكلاهما حالان من أحوال الثبوت والانتفاء النفس أمريين، وهما إمَّا بالذات وإمَّا بالعرض، وما بالذات إمَّا بالاستقلال وإمَّا بالانضمام، وما بالعرض إمَّا لا اقتضاء له ولا لخلافه وإمَّا الاقتضاء على خلافه، كما ستأتي الإشارة إليه في الحلقة الثانية من هذه الدراسة، فما هو ثابت للذات

بالاستقلال، أي لذاتها بذاتها، فهو دائم ما دامت الذات؛ ولذا يكون استلزام التناقض بالمباشرة إذا فرض عدم الثبوت، وما ليس بالاستقلال فهو دائم ما دامت الذات منضماً إليها الفاعل أو القابل، ويستلزم والحال كذلك فرض عدم الثبوت للتناقض، ولا يستلزم التناقض إذا ما لوحظ عدم الثبوت بالفعل؛ لصرف الذات بمعزل عمَّا هو دخيل فيه، بل التناقض في فرضه كما التناقض في نفي الثبوت الاقتضائي لصرف الذات.

ولأجل ذلك كان الثبوت دائماً في الأوَّل وأكثرياً في الثاني متى ما وجد كلا الطرفين الدخيلين، وإنَّما كان على الأكثر غير دائم لقابلية الانضمام للحيلولة والإعاقة بموجب عرضي خارج عن اقتضاء كلٍّ منهما تابع لخصوصية الأمر الجزئي الشخصي الذي لا ثبات له لمعروضيته للتغيُّر دائماً، كما فصَّلنا في محلِّه.

فكلا هذين النحوين من الثبوت هو بالذات، كما أشارت إليه كلمات خلَّان العقل البرهاني التي استأنسنا بها فيما سبق، وفي قبالهما النحوان الآخران وهما: بالعرض، والاتفاق. أحدهما متساوٍ والآخر أقلي، ولا لزوم في البين أصلاً.

فاللزوم دائماً منطقي، وهو إمَّا بالحيثيَّة الإطلاقيَّة أو التعليليَّة، فلا يستقيم التفريق بين اللزوم المنطقي واللزوم الواقعي بعدم استلزام الأخير للتناقض؛ لأنَّ الثبوت بالذات يرجع إلى قاعدتي التناقض والهويَّة، وهما ملحوظتان بالمباشرة

في الثبوت بالحيثيَّة الإطلاقيَّة.

أمَّا في الثبوت بالحيثيَّة التعليليَّة، فإنَّه يستند إلى قاعدتي العليَّة والسنخيَّة المستندتين إلى قاعدتي التناقض والهويَّة كما فصَّلنا في محلِّه؛ ولذا كان فرض تكثر أثرٍ ما لذات أو دوامه دون اقتضاء من الذات بل لأسباب متعدِّدة خارجة عن الذات خلف قاعدة السنخيَّة، وفرض عدم اطَّراد الثبوت بالحيثيَّة التعليليَّة خلف قاعدة العليَّة، وخلف كلٍّ منهما تناقض وخلف قاعدة الهويَّة، وبالجملة كما أصل التحقُّق يحتاج إلى علَّةٍ فكذلك تكثُّره أو دوامه يحتاج إلى علَّةٍ وهو خصوصية الذات، وإلَّا يلزم التناقض في نفي الثبوت عن الثابت بالحيثيَّة الإطلاقيَّة دون أدنى فرق.

ثمَّ إنَّ مطالبته بالتحديد الكمي في القضية الكليَّة، يرجع إلى جعل المناط في التجربة هو الكثرة الأفراديَّة واللحاظ التكرُّري للعام الذي هو قوام الاستقراء الأفرادي، والحال أنَّه ليس للأفراد بما هي أفراد دخل في التجربة، بل الدخالة للجانب الكيفي وللأحوال التي تكتنف الأفراد؛ ولذلك متى ما اتفق الأفراد بحالٍ ما فهي بالنسبة إلى التجربة من حيث ذلك الحال كفردٍ واحدٍ. وأمَّا تعيين الأحوال التي يمكن أن تعرض الموضوعات بحيث يحتمل دخالتها أو عدم دخالتها في التأثير، فإنَّه أمر يتبع خصوصيات الموضوع والأحوال والأثر ويتحدد طبقاً للسنخيَّة بين الأثر والأحوال إذ قد تخرج أحوال عن كونها محتملة الدخالة في التأثير من أوَّل الأمر، وقد

يشتبه في أخرى فتجري عملية الاختبار.

وبالجملة، فإنَّ عدم التمييز بين المعيار الموضوعي في التجربة وهو الجانب الكيفي المتمثِّل بالأحوال، وبين المعيار العرضي وهو الجانب الكمي المتمثِّل بالأفراد، والذي هو جوهر الاستقراء الأفرادي هو الذي أدَّى إلى إدخال نظريَّة حساب الاحتمال عند الغرب سابقاً، واستعمال السيِّد الصدر لها لاحقاً، وذلك يرجع في الحقيقة إلى عدم التمييز بين اليقين الإدراكي الموضوعي والوثوق النفسي الذاتي، وتفصيل الكلام في محلِّه، وقد أشرنا إلى ما يتعلق به في الدراسة السابقة، وكذا في كتاب "نهج العقل".

ثمَّ إنَّه متى ما علم منشأ الأثر وترتبه على الموضوع بالذات، فإنَّ شروط ترتبه من حفظ شرطية كون المحل القابل للأثر على الحال الموجب لترتب ذلك الأثر ستكون قيوداً ضمنية في القضية الحاصلة من التجربة؛ وبالتالي فإنَّ ما عبِّر عنه باللزوم الواقعي سيكون منطقياً أيضاً كما مرَّ.

ومن هنا يعلم الجواب على استفهامه التعجبي **بقوله**: (**كيف يجعل المبدأ قبلياً مع كونه يفرض إمكان تكرُّر الصدفة النسبيَّة، فإنَّ القضايا القبليَّة ضروريَّة لا تقبل التخلُّف**)؛ وذلك بالتمييز بين الاقتضاء والفعليَّة؛ إذ الاقتضاء راجع إلى خصوصية الذات فهو ضروري الثبوت. أمَّا الفعليَّة، فترجع إلى فعلية قابلية محل الأثر، وهو أمر خارج عن أصل الاقتضاء وراجع إلى خصوصية المحل الذي قد يحول حائل عن فعلية

الأثر فيه، فحال أصل الاقتضاء للأثر كما في النار والحرارة حال المبادئ الرياضيَّة التي مثَّل لها، وهما على السواء يستلزم خلفهما التناقض، وكذا أصل قابلية المحل. أمَّا الفعليَّة، فملحوظ فيها خصوصية المحل حيث يمكن الحيلولة بينه وبين فعليَّة الأثر، إلَّا أنَّها حيلولة اتفاقية، أي ليس لذات المحل، وإلَّا كان خلف أصل قابليته، ومتى ما لوحظ انتفاء الحيلولة والإعاقة؛ فإنَّ التناقض لازم لفرض عدم فعليَّة الثبوت كذلك، وفي كلامه اعتراضات أخرى يعلم جوابها بالتأمُّل بما ذكرنا، وسيأتي في الحلقة التالية لهذه الدراسة ما يتعلق بالمقام.

مواضع استعمال الاستقراء

بعد أن تمَّ لنا الاستيفاء لأنحاء التتبُّع، وحيث اتَّضحت لنا مواضع استعمال التتبُّع التجريبي والتتبُّع التنبيهي، بقي أن نعرض مواضع الاستفادة من التتبُّع الاستقرائي ومدى صلاحيته لأن يكتفى به، **فنقول**: حيث إنَّ الحكم على العام في الاستقراء منوط بثبوته للأفراد من حيث هي أفراد له، فبقدر ثبوته للأفراد يعلم ثبوته للعام. أمَّا الاستقراء، فجليٌّ أنَّ الحكم على العام يكون كلياً يقينياً ممكن الاستعمال في مقدِّمات القياس البرهاني في الجملة، حيث يكون الغرض إثبات حكم آخر على الكلي المستفاد حكمه بالاستقراء.

وتفصيل ذلك أنَّه في القياس من الشكل الأوَّل ـ الذي نقصد بمقدِّماته الاستدلال على النتيجة ـ قد تكون مقدِّمته

الصغرى مجهولة ممكنة التبيين بالاستقراء، ومقدِّمته الكبرى معلومة بنفسها أو بقياس سابق، ويكون الأكبر ثابتاً للأوسط الذي يعلم ثبوته للأصغر بالاستقراء، فإذا ما استفيد الحكم الكلي بالاستقراء جعل مقدِّمة صغرى نتيجتها ثبوت الأكبر للأصغر على فرض إيجاب الكبرى أو السلب على فرض السلب.

أمَّا إذا كانت الصغرى بيّنة بنفسها أو بقياس آخر، وكانت الكبرى غير بيّنة تحتاج أن تبيَّن بالاستقراء، فإنَّ الأوسط الذي سيكون هو الكلي الذي ستستقرأ أفراده ليعلم ثبوت الأكبر لها يكون محمولاً في الصغرى، فحاله مع الأصغر إمَّا التساوي أو أنَّه أعمُّ منه مطلقاً ـ كما هو مقتضى الإيجاب الكلي ـ فإذا كان الأوسط معلوم المساواة للأصغر ـ وهذا يرجع إلى خصوصية مادة القضية فلا يعود كلاماً في هيئة الدليل ـ أمكن أن يثبت الأكبر للأصغر بتوسط الأوسط بعد أن يثبت بالاستقراء كليَّة ثبوت الأكبر للأوسط، أمَّا إذا علم أعمية الأوسط، أو لم يعلم هل هو أعمُّ أو مساوٍ، فحينها سيكون العلم بكليَّة ثبوت الأكبر للأصغر منوطاً بشمول الاستقراء للأصغر الذي يدخل تحت الأوسط، فإذا كان خارجاً عن حدود ما استقرئ من أفراد الأكبر لم تثبت كليَّة ثبوت الأكبر للأوسط؛ وبالتالي للأصغر ولم يمكن استنتاج ثبوت الأكبر للأصغر أصلاً، وإن كان الأصغر داخلاً في الاستقراء لأفراد الأوسط، فثبوت الأكبر له سيكون بنفس الاستقراء ولا حاجة للقياس.

والنتيجة: إنَّ استفادة الكبرى الكليَّة بالاستقراء تمهيداً

لانعقاد القياس واستناداً إلى صرف هيئة الدليل، سيكون أمراً ممتنعاً، بخلاف استفادة الصغرى منه أو استفادة الكبرى مع لحاظ خصوصية مادة ومضمون الدليل، بحيث يكون الأصغر معلوم المساواة للأوسط.

أمَّا الاستقراء الناقص، فليس يصح الاستعانة به في تصحيح مقدِّمات القياس فيما إذا كان الغرض استنباط مقدِّمة كليَّة، أمَّا في القياس المنتج للجزئيَّة، فيمكن الاستعانة به لتصحيح الصغرى الجزئيَّة فقط.

نعم، قد ينفع الاستقراء الناقص لإثبات الكليَّة في غير العلوم كما تقدَّم سابقاً؛ وذلك إذا كان في مقام الإقناع في صناعة الخطابة للجمهور، الذي يحصل عندهم الأنس بالاقتران بين الحكم الثابت بالاستقراء والكلي المستقرأة أكثر جزئياته، فيتعدون لإثبات الحكم للكلي بنحوٍ كليٍّ، وكذا في مقام الإلزام في صناعة الجدل فيما إذا كان الخصم يلزم بالكليَّة بالاستقراء الناقص، وهذا تمام الكلام في الاستدلال بمناط الجمع والإحصاء.

الاستدلال بمناط المماثلة (التمثيل)

إنَّ ما تقدَّم كان بحثاً في مناط الانتقال من إثبات الحكم بنحوٍ كليٍّ بمناط الجمع والتتبُّع دون لحاظ أيِّ وساطةٍ بين الجزئي والكلي أو الفرد والطبيعة، وإنَّما تكرَّر لإثبات الحكم للمعنى أو الذات الملحوظة بنحوٍ عامٍّ في مواضع تحققها، بحيث أوجب تكرُّرها حصول الأنس في الاقتران، ومتى ما استوفيت

جميع مواطن تحقُّق تلك الذات ـ وهو المعبَّر عنه بالاستقراء التام ـ كان العلم بثبوت الحكم للخصوصيَّة دائماً وفي جميع مواطن التحقّق، فليس هناك وساطة ملحوظة بالفعل من الجزئي والفرد، بل ليس المصداق ملحوظاً إلَّا بما هو عين المعنى المتكرِّر في مواطن متعدَّدة؛ ولذلك متى ما لوحظت الوساطة بالفعل ونظر إلى الخصوصيَّة بنحوٍ كليٍّ، ولوحظت مواضع التحقُّق كمصاديق؛ خرج إثبات الحكم عن كونه بالاستقراء، وإنَّما تكون كبراه ثابتة بالتتبُّع، وكان إثبات الحكم للكلي بالقياس وبمناط الاندراج.

ثمَّ إنَّه متى ما كان إثبات الحكم للذات المتكرِّرة ليس شاملاً لجميع مواضع تحققها وحصل الأنس بالاقتران، فإنَّ إثبات الحكم لباقي مواضع تحققها والتي لم تقع تحت التتبُّع لا يخلو من حالين اثنين، وهما:

إمَّا أن تلحظ الخصوصيَّة بنحوٍ كليٍّ وينتزع الحكم الكلي من المواضع المتتبعة ويسند إلى العام بعمومه، ومن ثَمَّ ينظر إلى مواضع التحقُّق على أنَّها أفراد ومصاديق، سواء التي وقع عليها التتبُّع أو تلك التي لم تكن كذلك، وبناءً عليه فإنَّ إثبات الحكم لباقي الأفراد غير المتتبعة سيكون ملحوظاً فيه وساطة الكلي بالفعل، ويكون انتقالاً بمناط الاندراج، وهذا ما سيأتي التعرُّض له لاحقاً.

وإمَّا أن لا تلحظ الخصوصيَّة بنحوٍ كليٍّ، فلا يحكم بنحوٍ كليٍّ عليها، وإنَّما يبقى النظر إلى الحكم على أنَّه تكرُّر في مواضع

تكرُّر وجود الخصوصيَّة، وأنَّ تلك المواضع متماثلة في كونها تحقُّقات لتلك الخصوصيَّة، فإذا ما صودف موضع تحقُّق آخر غير تلك التي تتبعت سابقاً، أثبت الحكم لها لمكان المماثلة في كونها تكرُّراً لتلك الخصوصيَّة وتتحقُّقاً مماثلاً للتحقُّقات السابقة، وبذا يكون انتقالاً من حكم الشيء إلى حكم شبيهه ومماثله؛ لأنَّ النظر في كلٍّ منهما من حيث إنَّه تكرُّر لتحقُّق موطن الشبه والتماثل، وهذا ما يسمَّى بالتمثيل، ويكون انتقالاً من حكم جزئي إلى حكم جزئي آخر بمناط التماثل؛ لأنَّ ما حكم عليه أوَّلاً هو عين هذا الملحوظ ثانياً قد تكرَّر تحقُّقه، فحكمه هو حكمه، كما تقدَّم في بداية الدراسة.

وليس الانتقال من حكم الشيء إلى حكم مماثله موقوفاً على أن يكون قد سبقه العلم بحكمه في مواطن متعدِّدة ومتكثَّرة كما في الصورة السابقة، بل قد يعلم حكم شيء بشخصه، ولكن لحاظه كشخص إنَّما هو من حيث كونه موضع تحقُّق لخصوصيَّة بعينها، بحيث إنَّ الحكم الثابت لذاك الشخص هو حكم ثابت لتلك الخصوصيَّة التي هذا الشخص: تحقُّقُها وكوْنُها، فمتى علم بتحقُّقٍ آخر لها؛ أثبت الحكم له بالمماثلة؛ لأنَّ هذا اللاحق هو مثل ذاك السابق في كونه تلك الخصوصيَّة قد تكرَّر تحقُّقها، فحكمه هو حكمها.

وجوهر نقل الحكم من شخصٍ إلى شخصٍ، هو لحاظ أنَّ كلّاً من الشخصين شيء واحد قد تكرَّر تحقُّقه، فحكمه هو عينه. أمَّا منشأ العلم بحكم ذلك الشيء المتكرِّر والذي

تتماثل به الأشخاص، فقد يكون سبق التتبُّع له الموجب لرسوخ الاقتران وقد لا يكون كذلك، وإنَّما علم أنَّ الحكم الثابت لشخصٍ ما إنَّما هو بمناط خصوصيَّة معيَّنة فيه، فنظر إليه من حيث إنَّه هو تلك الخصوصيَّة متحقِّقة في ذلك الشخص، ونظر إلى الحكم من حيث هو حكم لهذه الخصوصيَّة التي هي طريق لحاظ هذا الشخص.

أمَّا كيف علم بكون الحكم الثابت للشخص هو بمناط تلك الخصوصيَّة، فهذا ما يكون لاحقاً على العلم بحكم ذلك الشخص، ثمَّ يقصد العلم بمناطه؛ فإمَّا أن يكون واضحاً بذاته، وإمَّا يؤخذ مقبولاً عن الغير، وإمَّا أن يعمد إلى التحليل لذلك الخاص، والفرز بين خصوصياته وفحص حال كلِّ خصوصيةٍ من ذلك الحكم بأنحاء الفحص، فيحكم في النهاية أنَّ منشأ الحكم هو خصوصيَّة بعينها، فيصير اللحاظ للشخص المحكوم بذلك الحكم من حيث هو تلك الخصوصيَّة وكونها.

وبالجملة، ليس للبحث في صورة الانتقال دخل في منشأ التسليم، وإنَّما هو بحث في ضوابط مادة الانتقال ومبادئه التي تبحث في البحث المادِّي من صناعة المنطق، الذي سيأتي الإشارة إليه.

ثمَّ إذا ما لوحظت تلك الخصوصيَّة بنحوٍ كليٍّ، فإنَّ وساطتها في ثبوت الحكم للخاص ستكون ملحوظة بالفعل؛ وبالتالي لا يبقى انتقال من حكم الشخص إلى شبيهه، بل

انتقال من حكم الكلي إلى حكم جزئي تحته؛ وبالتالي ينحل التمثيل إلى قياسين: قياس يثبت فيه الحكم للخصوصيَّة بنحوٍ كليٍّ، وقياس يثبت به الحكم للجزئي تحته، إلَّا أنَّ ترتيب المقدِّمات يكون على هيئة الانتقال في التمثيل، لكن مع لحاظ الوساطة بالفعل، فيقال: (أ) (هذا وأشباهه)، ثمَّ (هذا وأشباهه) (ب)، فإذاً (أ) (ب). ثمَّ يقال: (هذا) (أ)، وكلُّ (أ) (ب)، فإذاً (هذا) (ب)، فالانتقال إلى حكم الجزئي الثاني قد حصل من الكلي لا من جزئي إلى جزئي.

نعم، المحمول في صغرى القياس الأوَّل قد كان الفرد والجزئي، وهو على المجرى الطبيعي للحكم، فلذا كان حقُّه أن يكون الأوسط فيه: هو الكلي، كما في القياس الثاني، إلَّا أنَّه يخرج بذلك عن كونه على ترتيب التمثيل، ولا يكون بذلك القياس الذي هو مُضمَّن بالقوَّة في التمثيل.

وممَّا تقدَّم يعلم أنَّ جعل مآل التمثيل إلى قياس من الشكل الثالث مختل النتيجة، هو حكم على فساد التعدّي من العلم بحكم الجزئي إلى مناط حكمه، والحال أنَّ التعدّي ليس على شاكلة واحدة، بل قد يكون بيّنا وقد لا يكون، وقد يثبت بحدسٍ أو بغير ذلك من الطرق التي بعضها يصلح وبعضها لا يصلح؛ وبالتالي تخصيص التمثيل بذلك تمييز خارج عن صورته كدليل وإنَّما هو دخول في ضوابط المضمون.

ثمَّ إنَّ ما ذكرناه في التمثيل يجري بعينه في الاستقراء؛ حيث إنَّ القياس المُضمن بالقوَّة فيه هو قولنا: (أ) هذا وهذا

وهذا... ثمَّ يؤخذ المحمول موضوعاً فيقال: هذا وهذا وهذا... (ب) فإذاً (أ) (ب) فالمحمول في الصغرى قد كان على خلاف المجرى الطبيعي، وقد كان حقُّه أن يكون بالعكس، إلَّا أنَّه بذلك يخرج عن كونه القياس الذي هو مُضمن بالقوَّة في الاستقراء.

الاستدلال بمناط الاندراج (القياس)

علاقة الاندراج بين معنيين توجب اتِّصاف أحدهم بالنسبة إلى الآخر بالكليَّة بلحاظ شموله له والآخر بالجزئيَّة بلحاظ مشموليَّته له، والكليَّة والجزئيَّة هنا إضافيَّة؛ إذ يقبل كلٌّ منهما أن يلحظ كذلك بالنسبة إلى الآخر، طالما أنَّه ليس جزئياً حقيقياً؛ وبالتالي فإنَّ لحاظ علاقة الاندراج ثمَّ لحاظ محكوميَّة الكلي بالحكم يوجب العلم بمحكوميَّة الجزئي بحكمه؛ ولذلك يقال: القياس انتقال من الكلي إلى الجزئي.

ومنه يعلم أنَّ الانتقال بمناط الاندراج يكون بين ثلاثة معانٍ؛ وبالتالي فبينهما ثلاثة علاقات لا بُدَّ أن يعلم باثنين منها توصلاً للعلم بالثالثة، فإمَّا أن يعلم اندراج اثنين تحت الثالث، أو واحد تحت كلٍّ منهما، أو بنحوٍ متسلسل؛ وتبعاً لذلك يتشكَّل القياس في أشكاله الثلاث، وإضافة شكل رابع تصرف عبثي في الاندراج التسلسلي؛ ولذلك يقال عنه: إنَّه على خلاف الطبع، **فإضافته لغوٌ**.

وحيث إنَّ مناط القياس في علاقة الاندراج؛ فلا يتشكَّل قياس متى كانت العلاقتان المعلومتان هما التباين أو

الاشتراك الجزئي؛ لعدم أصل الاندراج في الأوَّل، ولتردد الثاني بين الاندراج وعدمه؛ ولذلك يقال بأنَّ القياس لا يتألف من مقدِّمتين سالبتين أو جزئيتين؛ لانعدام مناط الاستدلال فيهما، وهو العلم بعلاقة الاندراج.

وكذا إذا ما كانت العلاقتان أو القضيتان المعلومتان غير مشتركتين بأيِّ طرفٍ لا بالموضوع ولا بالمحمول، فإنَّه لا يتشكَّل قياس؛ لعدم العلم بعلاقة اندراج سارية بين ثلاثة منها، بل علاقتين منفصلتين؛ ولذلك يقال بعدم قيام قياس من أربعة حدود، بل من ثلاثة فقط، أحدهما تعلم علاقته بالاثنين ليعلم علاقتهما بتوسط ذلك.

ثمَّ إنَّ العلاقات بين المعاني لا تخلو عن أربع: تساوٍ، وتباين، وعموم، مطلق ومقيَّد. وهي علاقات مقوليَّة، أي: بين المفاهيم من حيث هي مدركة وحاكية، وحيث إنَّ العلاقات لا تخرج عنها أمكن أن يبحث عن قواعد الترتيب والصورة الاستدلاليَّة بمعزل عن مضمون وماهيَّة المعاني، فمن فرض العلم بعلاقتين، أي: بقضيتين يتوصَّل إلى العلم بقضيةٍ ثالثة على فرض تسليم المقدِّمتين الأوليين، أو يحكم بامتناع التوصَّل إلى العلم بالقضية الثالثة استناداً إليهما، كما في السالبتين أو الجزئيتين في مطلق قياس، أو بين موجبتين في الشكل الثاني، حيث العلم باندراج معنيين تحت ثالث؛ ولذا يكون محمولاً في القضيتين.

ففي حالات الإنتاج يكون المفروض من نحو العلاقة في

المقدِّمتين متى ما سُلِّم موجباً للتسليم بالنتيجة. أمَّا في حالات عدم الإنتاج، فإنَّ المقدِّمتين ليستا صالحتين لأن تكونا دليلاً، بل تبقى النتيجة على مجهوليَّتها، ففي المقدِّمتين السالبتين بنحوٍ كليٍّ مثلاً، حيث تكون العلاقة بين المحمول والموضوع في المقدِّمتين هي التباين كما يدل عليه السلب الكلي، يبقى المطلوب على حاله من المجهوليَّة ودوران العلاقة بين الأكبر والأصغر بين النسب الأربعة، فالمطلوب يبقى على حاله من المجهوليَّة، والحال أنَّ جوهر الاستدلال الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وهو ما ليس حاصلاً من المقدِّمتين السالبتين كلياً، وكذا من الجزئيتين؛ سواء كانتا موجبتين أو سالبتين كما هو واضح، وليس يقدح في ذلك العلم بصدق النتيجة من غير طريق المقدِّمتين، فإنَّ ذلك لا يوجب اتِّصاف المقدِّمتين بالدليليَّة وإنتاج القياس؛ لأنَّ التسليم بالنتيجة لم يكن عنهما وإنَّما من خارجهما؛ ولذلك يقال عادة: إنَّها تسليم وصدق بالعرض عن القياس لا بالذات، وشرط القياس إيجاب التسليم بالمقدِّمتين للتسليم بالنتيجة بالذات لا بالعرض.

العلاقة بين خصوصيَّة المادَّة وصورة الدليل

ثمَّ إنَّ تحديد العلاقة المقوليَّة بين أيِّ معنيين بخصوصهما، من تساوٍ وتباين وعموم مطلق ومقيَّد، يتوقف على معرفتهما بخصوصهما، ونحن وإن كنَّا نعلم أنَّ العلاقة لا تخرج عن أحد أربع علاقات، إلَّا أنَّ تعيين علاقة بعينها بين معنيين بعينهما يتوقف على معرفتهما بعينهما، إلَّا أنَّنا حيث نتكلَّم ابتداءً عن مطلق عمليَّة استدلاليَّة، فليس من حاجة

إلى تحديد مضمون المعاني في العمليَّة الاستدلاليَّة، طالما أنَّ العلاقات محصورة؛ ولذلك يقع الكلام في البحث عن ضوابط الاستدلال بمعزلٍ عن مضمون الدليل؛ لأنَّ هذه القواعد سارية بمعزلٍ عن ذلك المضمون، وهو ما يسمَّى **بالبحث الصوري**، حيث يتبيَّن كيف يرتب الدليل على تقدير ما من العلاقات الأربعة، بحيث يكون موجباً لتحقُّق الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ وبالتالي فإنَّ أقصى ما يحتاج هو الفرض لمعلوميَّة وتسليم العلاقتين المجعولتين سبباً للعلم بالمطلوب.

أمَّا تطبيق قواعد الصورة في العلوم والمعاني من حيث مضامينها، فإنَّه يتوقف على معرفة المعاني بخصوصياتها حتَّى يتحدَّد في الإدراك نحو العلاقة المقوليَّة؛ ليتمكن بعد ذلك من تطبيق قواعد الصورة القياسيَّة، وهذا ما يمارس في كلِّ علمٍ بحسب خصوصيات مضامين مسائله، إلَّا أنَّ ذلك ليس يعني أنَّ البحث في قواعد الاستدلال مخصوص بالصورة وهيئة القياس؛ إذ وإن كانت مسائل كلِّ علمٍ مختلفة عن مسائل علم آخر، إلَّا أنَّه متى ما كانت هناك علاقات عامَّة تحكم المضامين في نفسها والأشياء في ذاتها بمعزلٍ عن كونها مدركة أو لا، وبمعزلٍ عن خصوصيات بعينها، فإنَّ تلك العلاقات العامَّة توجب محكوميَّة الأشياء بها في علاقاتها فيما بينها في كلِّ علمٍ من العلوم؛ وبالتالي يصير العلم بتلك العلاقات وخصائصها وأنحائها وشروطها موجباً للعلم بنحو العلاقة بين المعاني بخصوصياتها؛ وبالتالي تتشكَّل العلاقات المقوليَّة في

صورة القياس تبعاً للعلاقات الواقعيَّة بين الأشياء.

ومن هنا ـ مضافاً إلى البحث الصوري عن أشكال القياس وشروط الإنتاج ـ هناك بحث آخر عن علاقات من نوعٍ آخر استناداً إليه يتحدَّد نحو العلاقة المقوليَّة بين المعاني؛ ولذلك بعد الفراغ عن معرفة ضوابط ترتيب الدليل استناداً إلى معرفة العلاقات المقوليَّة الأربعة، فإنَّ اللازم البحث عن مناشئ هذه العلاقات بحسب خصوصيات الأشياء واقعاً بحيث متى ما علمت تلك العلاقات أمكن العلم بالعلاقة المقوليَّة بين معنيين؛ وبالتالي تشكيل الدليل طبقاً للقواعد المستنبطة استناداً إلى معرفتها.

ومرجع ذلك إلى أنَّ العلاقة المقوليَّة علاقة متقوّمة باللحاظ، أي: يوصف بها المعنى من حيث كونه ملحوظاً ومدركاً، وهذا الاتِّصاف وإن كان في ظرف ذلك اللحاظ، إلَّا أنَّه يتبع خصوصية العلاقة بين المعنيين في نفسهما بمعزلٍ عن حالة متعلقيتهما للحاظ، بل إنَّ الأخيرة تتقوّم استناداً إليها.

ففي علاقة التضمُّن أو الجزء والكلِّ، فإنَّه متى ما كان معنيان أحدهما متضمن في الآخر وجزء فيه، فإنَّ مقوليَّة وحكاية الجزء عن الكلِّ تكون دائمة وضروريَّة وذاتيَّة، وتنعقد موجبة كليَّة بأنَّه كلّ ما يقال عليه الموضوع (الكلّ) يقال عليه المحمول (الجزء) المتضمِّن فيه.

وفي علاقة العليَّة مثلاً، فإنَّه متى ما كان معنيان أحدهما

علَّة والآخر معلول، فإنَّ وجود المعلول عند وجود العلَّة وكاشفيَّة وجود المعلول عن وجود العلَّة، يوجب أن تعلم العلاقة المقوليَّة بين كلِّ معنيين بينهما علاقة واقعيَّة هي العليَّة.

وكذا الحال في علاقات التضايف والتضاد والتشابه والتلازم والتقدُّم والتأخّر وغيرها، فإنَّه تبعاً لخصوصيات هذه العلاقات تتحدَّد العلاقة بين المعاني وتتشكَّل العلاقات المقوليَّة وتنعقد القضية بأحد أنحائها الأربعة، إلَّا أنَّ العلم بوجود هذه العلاقات بين معانٍ مخصوصة يتوقف على معرفة خصوصياتها ومقوّماتها؛ لذلك تطبّق في كلِّ علمٍ على حدةٍ، ولكنها تحكم العلاقات بين المعاني في أيِّ علمٍ من العلوم؛ لأنَّها علاقات تحكم واقع الأشياء في نفسها، وإثبات مسائل العلوم يتوقف على إدراكها بين مضامين موضوعات ومحمولات المسائل، ومَن ثمَّ لتتشكَّل العلاقات المقوليَّة والهيئة الاستدلاليَّة استناداً إليها.

ولأجل ذلك لا بُدَّ من معرفة أنحاء العلاقات بين المعاني في نفسها بمعزلٍ عن حالة الملحوظيَّة وتحقُّق العلاقة المقوليَّة، فإذا ما علمت العلاقة النفس أمرية بين المعاني في نفسها، أمكن العلم بالعلاقة المقوليَّة في الإدراك، ولتتشكَّل القضية بإحدى صورها الأربعة.

ومن هنا فطالما أنَّ ثبات العلاقة المقوليَّة هو الذي يؤدي إلى ثبات الاستدلال والقياس، كما أنَّ ثبات العلاقة المقوليَّة يتوقف على ثبات العلاقة النفس أمرية بين المعاني بخصوصياتها، ثمَّ

الاستدلال الثابت يعني ثبات النتائج المعلومة بها، كما أنَّ الغرض من كلِّ عملية الإدراك هو تحصيل العلم بالمجهول بنحوٍ يكون علماً ثابتاً، فإنَّ تحقُّق الغرض في قانون الإدراك إنَّما هو أوَّلاً بتمييز ما يقبل العلم الثابت عمَّا لا يقبله؛ ليتسنى العلم بموجبات العلم الثابت وخصائصها، ولينجلي طريق اكتشافها وتحصيلها.

وحيث إنَّ العلاقة المقوليَّة لا تتضمن أيَّ إشارةٍ إلى الثبات وعدمه؛ لأنَّها لا تتدخل في تحديد مضمون القضايا، بل العكس هو الصحيح؛ وذلك أنَّها تتوقف عليها؛ وعليه فإنَّ تحقيق الغرض من قانون الإدراك ليس يكون بالاكتفاء بالبحث في قواعد الصورة، أي: أنحاء العلاقة المقوليَّة وشروطها وضوابطها، بل لا بُدَّ من البحث على الأقل في البدء إن كان هناك من علاقات كليّة عامّة بين المعاني في نفسها، بحيث توجب تحدُّد العلاقة المقوليَّة بنحوٍ معيَّن ثابت لا يزول، وأخرى لا تكون كذلك، فإن كان هناك علاقات كذلك فما هي، وكيف يميِّز بينها، وبين أيِّ معانٍ تكون ولا تكون؟

وهذا البحث الأخير الذي به يتقوّم غرض الإدراك ويتحقَّق، هو الغاية من بحث قواعد الاستدلال، وهو ما يعبَّر عنه **بالبحث المادِّي**؛ لأنَّه يبحث في العلاقات النفس أمرية الكلية والعامة بين المعاني بمعزلٍ عن متعلقيتها للحاظ، ولكن من حيث تأثير تلك العلاقات على العلاقات الناشئة من اللحاظ، أي: العلاقات المقوليَّة، وهذا ما يسمَّى **بالبحث**

في الصناعات الخمس، الذي هو جوهر علم المنطق الباحث عن ضوابط الانتقال من المعلوم إلى المجهول في الإدراكين البسيط والمركَّب، أي جواب (ما هو)، وجواب (هل هو)، وجواب (لم هو).

وبالجملة، يمكن تلخيص القول في طريق الاستدلال بالنحو الذي يتبيِّن معه وجه الحاجة إلى البحث المادِّي، على أن نعمد إلى بحث تفاصيل الضوابط في مادَّة الاستدلال لتحصيل اليقين الثابت في الدراسة اللاحقة إن شاء الله تعالى، ويسَّر بمنه ولطفه. أمَّا لآن، **فنقول ما يلي**:

إنَّ عالم الواقع عبارة عن ذوات الأشياء، ولهذه الأشياء فيما بينها أحوال وعلاقات، وإدراكنا لها من حيث تلك الأحوال والعلاقات التي بينها ليس إلَّا لحاظها من حيث الاشتراك والافتراق في المقوليَّة، والذي يدور بين النسب الأربعة؛ ولذا فإنَّ هذه النسب هي نسب بين المعاني بما هي ملحوظة، وتحديد هذه النسب ناشئ من الأحوال والعلاقات التي بين الأشياء في نفسها، فكون النسبة المقوليَّة هي التباين راجع إلى أنَّ العلاقة الواقعيَّة هي الافتراق في الثبوت للأشياء، وكون النسبة المقوليَّة هي التساوي راجع إلى أنَّ العلاقة الواقعيَّة هي الاجتماع في الثبوت للأشياء، كما أنَّ ثبات النسبة المقوليَّة وعدم ثباتها ناشئ من ثبات الأحوال والعلاقات الواقعيَّة بين الأشياء وعدم ثباتها.

ثمَّ إنَّ ثبات الأحوال والعلاقات الواقعيَّة أو عدم ثباتها،

راجع إلى طبيعة هذه العلاقة وكونها تقبل الزوال أو لا تقبله، وقبول الأحوال للزوال أو عدم قبولها يرجع إلى كونها ناشئة من ذوات الأشياء بالاستقلال وعدمه، بحيث تكون الذات بما هي تلك الذات لها ذلك الحال أو العلاقة أو ليس لها ذلك، وهذا ينشأ من كون فرض تبدُّل ذلك الحال يوجب اجتماع كون الذات هي نفسها وليست هي نفسها أو لا يوجب ذلك.

وحيث إنَّ اجتماع كون الذات هي وليست هي معاً ممتنع؛ لأنَّ كلَّ ذاتٍ هي نفسها ويمتنع أن تكون هي وليست هي معاً، فإنَّ كون الحال والعلاقة ناشئة من ذات الشيء بالاستقلال يعني أنَّها ثابتة؛ وعليه فإنَّ إدراكها أيضاً ثابت، أي: إنَّ النسبة المقوليَّة ستكون ثابتة أيضاً، وحيث لا تكون الأحوال والعلاقات الواقعيَّة ناشئة من ذات الشيء بالاستقلال، فإنَّ فرض تبدُّلها لا يوجب في الجملة فرض كون الذات هي وليست هي معاً، فإنَّ إدراكها لن يكون ثابتاً، بل يقبل الزوال لقابليتها في نفسها لذلك، أي: إنَّ النسبة المقوليَّة لن تكون ثابتة في الجملة، كما سيأتي تفصيله.

وبالجملة، إنَّ الثبات في الواقع هو أوَّلاً لكون الأشياء هي ذاتها، أي: آبية عن أن تكون ليست هي، والثبات ثانياً للأحوال والعلاقات التي تنشأ عن خصوصيات ذواتها، بحيث يؤدي فرض انتفائها إلى نفي الذات عن ذاتها؛ لأنَّ تلك الأحوال الناشئة عن الذات ستكون مقيَّدة بكونها عنها؛ وبالتالي سيكون نفي الأحوال نفياً للذات عن ذاتها، ومرجع

هذا إلى أنَّ الذوات طالما أنَّها قيود في الأحوال والعلاقات الناشئة عنها، فإنَّها متضمنة فيما هو قوامها، وبالتالي يصير حال الذوات مع أحوالها وعلاقاتها كحال مقوّمات الذوات معها من جهة التضمُّن فيها؛ وبالتالي فإنَّ الأشياء ستكون قيوداً في ماهيَّات تلك الأحوال والعلاقات، كما أنَّ مقوّمات الأشياء أجزاء وقيود في ماهيَّاتها، إلَّا أنَّ نحو الأخذ مختلف كما سيأتي تشريحه.

وبالجملة، لا بُدَّ من البحث عن أنحاء العلاقات التي تكون بين الأشياء، والتمييز بين ما يكون منها ناشئاً عن خصوصيات ذوات الأشياء وما ليس ناشئاً عن خصوصياتها، كما لا بُدَّ فيما هو ناشئ عن خصوصيات الأشياء من التمييز بين ما يكون بالاستقلال وما ليس بالاستقلال، وفي الأخير بين ما لا يكون قابلاً للإعاقة العرضيَّة وما يكون كذلك؛ حتَّى يتميَّز لنا ما يقبل العلم الثابت عمَّا لا يقبله، والذي يقبله بأيِّ حالٍ يقبله، هل بالحيثيَّة الإطلاقيَّة، أم التعليليَّة الفعليَّة، أم الاقتضائيَّة، حتَّى يتبين لنا بعد ذلك كيف نعلم علماً ثابتاً فيما يقبل ذلك؟

وبعد كلّ هذا، يصبح واضحاً أنَّ بحث أنحاء العلاقات الواقعيَّة القابلة وغير القابلة للعلم الثابت، هو الذي يحقِّق غرض المنطق الأساس، وهذا ما لا حظ للبحث الصوري في الطرائق الصوريَّة للاستدلال في بيانه، وإنَّما عهدته على صناعة البرهان، وبيان ضوابط مادة الدليل لتحصيل اليقين

الثابت، والتي يلخص القول فيها بالتعبير التالي: (أن توجب ذات الموضوع وجود المحمول له أو توجب ذات المحمول وجوده في الموضوع، وفي الأوَّل يكون المحمول مقوما ذاتياً وفي الثاني عرضاً ذاتياً)، والذي قد بان وجهه وانجلى فيما تقدَّم. أمَّا تفاصيل ذلك وأنحاؤه ومعانيه، فهذا ما سنعمد إلى تشريحه في الحلقة الثانية من هذه الدراسة التي نرجو ممَّن لا يرجى سواه أن يوفق لإتمامها.

ثمَّ إنَّه ممَّا تقدَّم يظهر لك **مدى ضآلة القول بصوريَّة المنطق، ومدى عظم الجرم الذي ارتكب في معظم الكتابات المنطقيَّة**، ففرق بين الصوريَّة والعموميَّة، فإنَّ القواعد المنطقيَّة الخاصَّة بضوابط المادَّة ليست صوريَّة، وإنَّما ماديَّة صرف، غايته أنَّها عموميَّة، أي: تبحث في العلاقات الماديَّة العامَّة والشاملة لكلِّ المواد في متن الواقع من حيث يصلح أو لا يصلح أن يتعلق بها العلم الثابت، ومن حيث كيف يتعلق بها ذلك العلم، وتحت أيِّ شروطٍ.

أمَّا البحث عن تلك العلاقات في نفسها، فهو ليس بحثاً منطقياً وإنَّما بحث في الحكمتين النظريَّة والعمليَّة، وفرق بين البحث عن الشيء من حيث نفسه، والبحث عنه من حيث كيف يدرك بنحوٍ ثابتٍ، بعد تحديد إن كان يصلح لذلك أو لا يصلح، وهذا بحث منطقي بخلاف ذاك.

إلى هنا، فهذا تمام الكلام في الحلقة الأولى من هذه الدراسة، والحمد لله ربِّ العالمين.

مقالات

- العلم الحضوري.. نقد الآَراء المعاصرة في تعريف العلم الحضوري وكفاءته
- صراع التاريخ والحاضر والمستقبل.. رؤيةٌ نحو غدٍ أفضل

العلم الحضوري

نقد الآراء المعاصرة في تعريف العلم الحضوري وكفاءته

السيِّد يحيى اليثربي

تعريب: محمَّد المجتبى

ينقسم العلم في رؤية المدارس الشهوديَّة ـ التي تشمل العرفان الإسلامي أيضاً ـ إلى قسمين مختلفين:

الأوَّل: علوم رسميَّة. الثاني: علوم حقيقيَّة.

وتشمل العلوم الرسميَّة ذلك النوع من العلوم والمعرفة البشريَّة، الذي يختصُّ بالمميزات التاليَّة:

الميزة الأولى: أن تكون من نتاج البصر والسمع والعقل والوعي البشري، وأن تنتقل من جيلٍ إلى آخر؛ كعلوم الرياضيات، والطبيعيات، والفلسفة، والمنطق، وعلوم اللغة، والاجتماع، والعلوم الدينيَّة، مثل: الفقه، والأصول، والتفسير.

الميزة الثانية: أن يكون هدف هذا النوع من العلوم هو سبر أغوار الكون، أو تدبير حياة البشر، أو تسخير الطبيعة

لصالح البشر.

الميزة الثالثة: أن تكون هذه العلوم قابلة للبيان؛ أي: يتسنى توضيحها وتعليمها وتفهيمها ونقلها للآخرين[1].

وأمَّا العلوم الحقيقيَّة، فهي عبارة عن جميع المدركات المعرفيَّة للإنسان، التي تختصّ بالمميزات التاليَّة:

الأولى: إنَّ هذا النوع من المعارف ليس بواقع في متناول البصر والسمع والعقل والوعي البشري. وبناءً على هذا يتوجّب على كلِّ مَن يرغب في الحصول على هذا النوع من المعرفة، استخدام الأساليب والطرق اللازمة، ليحصل على (البصيرة الباطنيَّة)، ومن ثَمَّ يمكن له بواسطة هذه البصيرة الباطنيَّة الوصول إلى هذا النوع من المعرفة.

وليست الأساليب والطرق المذكورة أعلاه بشيءٍ غير ترويض النفس والانجذاب إلى الحقِّ، حيث يتواصل هذا الترويض والانجذاب إلى أن يرتقي بالإنسان إلى مرحلة (الفناء)، وبهدم الـ (أنا) والتعيُّن والهويَّة الإنسانيَّة يفنى الإنسان في حقيقة الوجود. فمثل هذا الحال من عدم التعيُّن والإطلاق والكليَّة المصحوب ببصيرة الباطن، هو الذي يوصل الإنسان إلى كشف وشهود حقيقة الوجود[2].

الثانية: إنَّ هدف هذا النوع من المعرفة، ليس هو فهم الحقيقة، بل إنَّ هدفها هو الاتحاد معها والفناء فيها.

الثالثة: إنَّ هذا النوع من المعرفة حاله حال التجربة

(1) المقال أعلاه هو نقد لمقال الدكتور عبد الحسين خسروبناه الذي صدر في مجلَّة "ذهن" باللغة الفارسيَّة، العدد 15-16. والذي يحمل عنوان: ماهيَّة العلم الحضوري وطرق معرفته.

(2) للاطِّلاع على بعض الأمثلة يمكن الرجوع إلى:
- عين القضاة، عبد الله (المتوفّى 533هـ)، زبدة الحقائق، جامعة طهران، ص 4-7، والفصول 16-28 و59-65، و82-88، و91-97.
- القونوي، صدر الدين، إعجاز البيان، حيدر آباد 1368هـ، ص 15-34.
- آملي، السيِّد حيدر (المتوفَّى787هـ)، نص النصوص في شرح فصوص الحكم، القسم 3، الركن3، الفصل الأوَّل.

الشخصيَّة؛ وبالتالي فهو لا يقبل البيان والتوضيح؛ ولأنَّه لا يقبل البيان التوضيح، فهو غير قابل للتعليم والتفهيم والانتقال إلى الآخرين أيضاً[1].

تعريف العلم الحضوري

يجب ـ قبل كلِّ شيءٍ ـ أن نلتفت إلى معنى كلٍّ من وجهي استخدام هذه الكلمة، حيث يتمُّ استخدام هذه الكلمة في الآونة الأخيرة في معنيين مختلفين تمام الاختلاف:

الأوَّل: تستخدم هذه المفردة بمعنى المعرفة الشهوديَّة، أي: العلوم الحقيقيَّة، فيطلقون مثلاً على مكاشفة وشهود العارف اسم العلم الحضوري. والمعرفة الشهوديَّة مرتبطة بباطن الوجود وحقيقته، والذي لا سبيل للكثرة والتمايز إليه.

الثاني: تستخدم هذه الكلمة أيضاً في مجال العلوم الرسميَّة؛ بمعنى المعرفة الناتجة من مثول الشيء المعلوم لدى أذهاننا وقوانا الإدراكيَّة بذاته لا بوساطة الصور الذهنيَّة، ومثال ذلك المعرفة الحاصلة من مثول الصور الذهنيَّة لدى الذهن، أو التفاتنا إلى أنفسنا تحت مسمَّى (أنا)، أو علم واطِّلاع العلَّة الفاعليَّة كالله عزَّ وجلَّ أو العقول بمعلولاتها.

فعندما يقسّمون العلم في الفلسفة والمنطق إلى قسمين اثنين: تصوّر، وتصديق. أو إلى: حصولي، وحضوري. في الواقع لا يكون مقصودهم بشيءٍ سوى العلم بالمعنى العادي والمتداول للكلمة، فهم يقصدون ذات العلم القابل

(1) للوقوف على بعض الأمثلة يمكن الرجوع إلى: عين القضاة، المرجع السابق.

للاكتساب والتحصيل بواسطة القوى الإدراكيَّة الظاهريَّة العاديَّة، ولا يرومون منه المعرفة الشهوديَّة الحاصلة من ترويض النفس والانجذاب إلى الحقِّ والفناء فيه. فيجب الانتباه إلى أنَّ العلم الحضوري بمعناه الأوَّل واقع في مقابل العلم الرسمي، بينما يقع بمعناه الثاني في مقابل العلم الحصولي، والمقصود من العلم ههنا هو العلوم الرسميَّة نفسها لا غير، والمقصود من الحضوري هو عين المعنى الثاني لا غير.

دور العلم الحضوري في نظريَّة المعرفة

من هنا وصاعداً سيكون مقصودنا من العلم الحضوري هو المعنى الثاني المذكور له سابقاً، وهذا هو ذات المعنى الذي يقصده كلُّ مَن يتحدَّث عن العلم الحصولي والعلم الحضوري، وذلك لأسباب عدّة:

أوَّلاً: قد تناولت جميع البحوث ـ أعمّ من كونها من النوع الفلسفي، أو المنطقي، أو الكلامي ـ هذا التقسيم، فإن كان المقصود من مفهوم العلم الحضوري هو المعرفة الشهوديَّة، يتحتّم على كلِّ من لا يعتقد بالعرفان ولا يحمل مكاشفات العرفاء محمل الجدّ أن يعرض عن هذا التقسيم وألَّا يقبله. بينما لا نجد حتَّى مجرَّد إشارة لهذا الموضوع في مبحث العلم الحضوري في جميع الأنواع المزبورة.

ثانياً: جميع المصاديق التي تمَّ التمثيل بها للعلم الحضوري، من قبيل: علمنا بالصور الذهنيَّة لدى أذهاننا، وعلمنا بأنفسنا، وكذلك علم العلَّة الفاعليَّة بمعلولها، هي بلا استثناء من نوع

العلم غير الشهودي، بل حتَّى علم الله عزَّ وجلَّ بالكون أو علم الإنسان بنفسه يُعدَّان من نوعِ العلم الرسم؛ لذا فإنّنا ننظر إلى هذه العلوم على أنَّها من نوع العلم العادي.

بما أنَّ الهدف من تحرير هذا المقال، هو تمحيص آراء بعض أصحاب النظر من المعاصرين في الفلسفة الإسلاميَّة وتقييمها، سنشير هنا إلى بعض الآراء حول هذا الموضوع:

الأوَّل: قد نقل **الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي** من أقوال بعض المحقّقين: (العلم بماهيَّة الأشياء علم حصولي. وأمَّا العلم بوجودها، فهو علم حضوري)[1].

ولكنه من بعد ذلك اعترض على هذا المِلاك في كون علمنا بالمعقولات الثانيَّة، هو علم حضوري، بالرغم من أنَّ المعقولات الثانيَّة هي من سنخ الماهيَّة لا من سنخ الوجود، ومن الجهة الأخرى أيضاً نجد أنَّ علمنا بواجب الوجود، هو علم حصولي، في حين أنَّه ليس علماً بالماهيَّة، بل هو علم بالوجود![2].

فهذا النقد على القول الذي أعلاه وارد وصحيح، فليس للعلم بالمعقولات الثانيَّة أدنة اختلاف يفصلها عن باقي العلم بالماهيَّات أو العلم بالمفاهيم الأخرى من حيث إنَّها جميعاً من نوعِ العلم الحضوري، فمفهوم العليَّة هو معلوم للذهن بدون توسّط صورة، أي أنَّه معلوم بذاته، ومثله في ذلك مثل أيّ ماهيَّةٍ لواقعيَّةٍ خارجيَّةٍ كالحصان مثلاً، فلا وجود لأدنى شكٍّ

(1) مصباح اليزدي، محمَّد تقي، 1379، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 171–172.

(2) المصدر السابق.

في هذا؛ وذلك لأنَّ علمنا بأيٍّ من الصور الذهنيَّة سواءً كانت الصورة من صنع الذهن نفسه كالعليَّة، أو أنَّها مكتسبة من واقعيَّة خارجيَّة كالحصان، أو أنَّها متعلّقة بالأساطير والخرافات، كالصور الذهنيَّة للغول أو الحظ.

وأمَّا العلم بواجب الوجود والموجودات الأخرى، فهو علم حصولي؛ وذلك لأنَّ أذهاننا قد أدركت العلم بتلك الحقائق بواسطة مفهوم.

الثاني: كتب **الأستاذ الشيخ الجوادي الآملي**: (علمنا بالصور الذهنيَّة هو علم حضوري؛ وذلك لأنَّها بدون أيِّ واسطةٍ معلومة لأذهاننا، ولكن العلم بالتصورات والتصديقات المكتسبة أيضاً علم حضوري بالرغم من كونه حاصل بواسطة، الواسطة هنا أعني بها المعلومات الأخرى التي تتوسط لحصوله)[1].

في مقام نقد الرأي أعلاه، يمكن القول إنَّ لمفردة «واسطة» معنيين مختلفين؛ فالعلم الحضوري قابل للإدراك بدون الحاجة إلى وساطة صورة، ولكنَّ هذا القول لا يعني بحالٍ من الأحوال أنّنا في اكتسابه وتحصيله لسنا بحاجة إلى وسائط تصوريَّة أو تصديقيَّة. وبعبارةٍ أخرى: يجب ألَّا نخلط بين واسطة الكسب وواسطة التصوّر.

الثالث: ينقل **الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي** آراء أكثر الحكماء الإسلاميين في بيان الفرق بين العلم الحصولي والعلم

(1) الجوادي الآملي، عبد الله، المعرفة في القرآن، 1374، ص 79.

الحضوري على أساس المتعلّق والمصداق، قائلاً: (متعلِّق العلم الحصولي هو الصورة الذهنيَّة للأشياء الخارجيَّة، بينما نجد أنَّ متعلّق العلم الحضوري هو وجود الأشياء، وهو متشخّص وجزئي، وليس ماهيَّة أو صورة ذهنيَّة له)[1].

وفي الفهم والاستنتاج السابق قد وقع الاشتباه بين العلم الحضوري الذي تمثّل نفس الصور الذهنيَّة أحد مصاديقه المتفق عليها، والمعرفة الشهوديَّة على نحوٍ ملحوظ.

وأمَّا القول بأنَّ أكثر الحكماء الإسلاميين قد قالوا به، فهو فاقد للمستند والدليل، فعلى سبيل المثال أصحاب مدرسة المشّاء المسلمين، حيث لم يضعوا المعرفة الشهوديَّة داخل تقسيمهم للعلم بهذه البساطة، كما لا يوجد أثر أو قول يفهم منه أنَّهم قسّموا العلم إلى حصولي وشهودي.

وكذلك هو حال الحكماء المسلمين من خارج المدرسة المشّائية، فليس في آثارهم قول من هذا القبيل، كما أنَّهم يرون أنَّ العلم الحضوري هو علم يحصل بلا واسطة الصورة، وأبرز مصاديقه هو العلم بذات الصور الذهنيَّة الذي يمثّل لدى أذهاننا بدون توسط الصور[2].

الرابع: خصّص مؤلِّف المقال المذكور[3] فصلاً من مقاله للعلم الحضوري معدِّداً خصائصه، وقد عدَّ المؤلِّف الأمور التالي ذكرها من خصائص العلم الحضوري[4]:

1ـ الغنى عن صور إدراكيَّة حاكية عن المعلوم.

(1) مصباح اليزدي، محمَّد تقي، 1379، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، ص 231-232. علي المدرّس، 1376، بدايع الحكم، ص 31. الآشتياني، آقا ميرزا مهدي، 1377، أساس التوحيد، ص 277. السبزواري، ملاَّ هادي، منظومة الحكمة، ص 76. الجرجاني، السيِّد شريف، 1325، شرح المواقف.

(2) للوقوف على بعض الأمثلة يمكن الرجوع إلى: المدرّس اليزدي، علي أكبر، رسائل حِكَميَّة، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1365هـ ص107.

(3) مقال الشيخ خسروبناه، ماهيَّة العلم الحضوري وطرق معرفته.

(4) خسروبناه، عبد الحسين، 1382، ماهيَّة العلم الحضوري وطرق معرفته.

2ـ اتّحاد العلم والمعلوم.

3ـ عدم قابليَّة الخطأ.

4ـ عدم قابليَّة التقسيم إلى تصوّر وتصديق.

5ـ اتّحاد العلم والعالم.

6ـ انعدام الوساطة.

7ـ الغنى عن الآلة والقوَّة الإدراكيَّة.

8ـ تلازم العلم الحصولي مع العلم الحضوري.

9ـ قابليَّة الشدّة والضعف.

10ـ عدم الاتّصاف بالقواعد المنطقيَّة والمفهوميَّة.

11ـ عدم قابليَّة الوصف.

هذه الخصائص المذكورة أعلاه والتي تمَّ بحث ومناقشة كلِّ واحدٍ منها في ذلك المقال بصورةٍ مستقلة، هي محلُّ تدبّر ونقد، بل إنَّها تكشف عن أنَّنا في طرح المسائل والأبحاث دائماً ما نهتمُّ بذات البحث والنقاش، بدون الالتفات إلى أمرٍ مهم، وهو: ما هو السؤال الذي سنجيب عليه، وأيُّ معضلةٍ من معضلات علم الوجود، أو نظريَّة المعرفة، أو المنطق سنقوم بحلّها توضيحاً أو تبريراً؟

كما أنَّ هذه الخصائص المذكورة لا تخرج عن ثلاث مجموعات:

إمَّا أنَّها جزء قد تمَّ ذكره في تعريف العلم الحضوري، ثمَّ طرحت هنا مرّة أخرى تحت عنوان خصائصه، ففي الواقع

هناك جزء من البحث تمَّ ذكره معنوناً بخصائص العلم الحضوري، هو بتمامه تكرار لأبحاث تعريف العلم الحضوري ليس إلَّا؛ وهي الخصائص المذكورة في ذيل الأرقام 1 و2. أو أنَّها خصائص ناشئة من الخلط بين العلم الحضوري والمعرفة الشهوديَّة في ذهن المؤلِّف، وهذه كالخصائص المذكورة في ذيل الأرقام: 4، 6، 10، 11.

وإمَّا أنَّها ناشئة من عدم إعمال التدقيق في معنى العلم الحضوري، وهذه من قبيل الخصائص المذكورة في ذيل الأرقام: 3، 7، 8، 9.

سنختار عينة من كلِّ مجموعةٍ من المجموعات الثلاثة، فنبحثها وندقّق في أمرها: ففي المجموعة الأولى؛ "غنى العلم الحضوري عن صور إدراكيَّة حاكية عن المعلوم. " (رقم1) و"اتّحاد العلم والمعلوم" (رقم2)، نجد أنَّ كلا الميزتين المذكورتين هما في الواقع شيء واحد، بل ومضمون كليهما ما هو إلَّا ذات تعريف العلم الحضوري.

ونجد في المجموعة الثانية مثلاً: "انعدام الوساطة" (رقم6)، تتضمّن إشكالين:

الأوَّل: هو أنَّ فقدان الوساطة هو ذات تعريف العلم الحضوري، لا أنَّه ميزة أخرى له.

والثاني: هو أنَّ اعتراض **الأستاذ الشيخ الجوادي الآملي** على هذه الميزة هو محلّ بحث وتدقيق. فقد قال فيها: (أحياناً قد

يتحقق تصوّرين وتصديقين في الذهن، بينما يكون أحدهما واسطة لفهم الآخر، بالرغم من أنَّ كلا التصوّرين أو التصديقين هما علم حضوري)[1].

ومع القليل من الدقّة والتدبّر، يستبين لنا أنَّ الأستاذ الجوادي الآملي لم يلتفت إلى أنَّ الأمر المعدوم في العلم الحضوري هو واسطة الإدراك، لا واسطة الاكتساب. فمثلاً لو فرضنا مثول صورة الحصان من خلال توسط صورة أخرى، يظلّ علمنا بصورة الحصان علماً حضورياً، أي: أنَّنا في الوقت الحالي ندرك صورة الحصان بدون توسط أيِّ صورةٍ، بالرغم من أنَّنا اكتسبناها وحصلنا عليها سابقاً من خلال توسط صورة أخرى. وبعبارةٍ أخرى: إذا كان علمنا بصورة حاصلاً بدون واسطة في اكتسابه، فإنَّ علمنا هذا هو علم بديهي. وأمَّا إن كان علمنا بالصورة حاصلاً بدون واسطة في إدراكه، فإنَّ علمنا هذا هو علم حضوري.

ونجد في **المجموعة الثالثة** "عدم قابلية العلم الحضوري للخطأ" (رقم3)، فعلى أساس هذه الميزة يتبادر إلى الفهم أنَّ العلم الحضوري دائماً ما يكون صادقاً، ولا يقبل الخطأ أبداً[2]. وحكم كهذا هو ناشئ من عدم التدقيق الواضح للعيان؛ وذلك لعدَّة أمور:

الأمر الأوَّل: إن كان العلم الحضوري بمعنى علمنا بالصور الذهنيَّة الماثلة لدى أذهاننا؛ فلا يمكن وصفه بالصواب والخطأ؛ وذلك لأنَّ الصواب والخطأ مرتبط بطبيعة

(1) الجوادي الآملي، عبد الله، 1374، المعرفة في القرآن، ص67.

(2) مصباح اليزدي، محمَّد تقي، 1379، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، 175.

حكاية هذه الصور عمَّا خارج الذهن ومدى تطابقها مع الواقع، وليس له أيّ مكانٍ فيما بين هذه الصور وأذهاننا! على سبيل المثال: تدرك أذهاننا صورة الغول، وصورة الروح، وصورة الشجرة، و...، جميعها بدون توسط الصورة وعلى نحوٍ واحد، فعلمنا بجميع هذه الصور هو علم حضوري. وهذا العلم المتمثّل في حضور هذه الصور لدى أذهاننا ليس محلاً للوصف بالصواب والخطأ، فالصواب والخطأ يصحّ الوصف به عندما نريد أن نميّز مدى مطابقة هذه الصور مع الواقع والعالم خارج الذهن، هل يتطابقان أم لا.

الأمر الثاني: أحد مصاديق العلم الحضوري الأخرى، هو التفاتنا لأنفسنا ومعرفتنا إيَّاها، فهل يمكننا من هذا المنطلق بناءً على هذا الأساس القول بأنَّ الناس لا يخطؤون في معرفتهم لأنفسهم؟! فإذا كان الحال هكذا، ما الداعي من وراء كلِّ هذا الكلام حول صعوبة معرفة النفس؟!

الأمر الثالث: لو عملنا على طبق الرائج في السنوات الأخيرة، واتّخذنا العلم الحضوري على أنَّه شامل للمعرفة الشهوديَّة أيضاً، فهل يمكننا أيضاً القول بأنَّ المعرفة الشهوديَّة دائماً صادقة وغير قابلة للخطأ. حيث لا يتأتّى لنا هذا القول لأسباب:

أوَّلها: قد صرّح جميع أهل السير والسلوك ومدعيّ الكشف والشهود بقابليَّة المكتسبات الشهوديَّة للخطأ، بل وأكّدوا وجوده[1].

(1) راجع: يثربي، السيِّد يحيى، فلسفة العرفان، قم مكتب التبليغ الإسلامي، الطبعة الخامسة، ص399-413.

وثانيها: عملياً لا تقلّ أخطاء مدعيّ الكشف والشهود في إدراكهم لنظام عالم الوجود عن أخطاء الفلاسفة وأهل الكلام.

بناءً على هذا يكون الكلام عن عدم قابليَّة العلم الحضوري للخطأ أمراً خادعاً وبلا فائدة؛ وذلك لأننا لو قصدنا منه المعرفة الشهوديَّة، نجد أنَّ المعرفة الشهوديَّة قابلة للخطأ. ولو قصدنا منه مصاديق تعريف العلم الحضوري الثلاثة (علمنا بالصور الذهنيَّة، علم الله عزَّ وجلَّ والعقول العالية بمعلولاتها، وعلم كلِّ شخصٍ بنفسه)، نجد أنَّ عدم قابليَّة الخطأ في هذه المصاديق ليس لها أيّ علاقةٍ بمشكلنا في نظريَّة المعرفة، كما ليس لهذه القابليَّة أيّ أهميَّةٍ أو فائدة في بحوثها.

قد أورد مؤلِّف المقال ـ بالإضافة إلى المصاديق الثلاثة المعروفة للعلم الحضوري ـ مصداقين آخرين أيضاً، وهما:

1ـ علم المعلول بعلَّته.

2ـ علم كلِّ معلولٍ بجميع معلولات علَّته[1].

بعض أساتذة الحوزة المعاصرين، يرون أنَّ **السهروردي** ـ ولما كان له من رقي في علم الوجود ـ كان يتلقَّى المحسوسات بواسطة العلم الحضوري[2].

ولو كان القول بأنَّ المعلول يعلم بعلَّته أو أنَّه يعلم بجميع معلولات علَّته، قولاً صائباً، لوجب ألَّا يبقى على أرض الواقع ما نجهله؛ وذلك لأنَّ بيننا وبين جميع أجزاء عالم الوجود توجد

(1) الشيرازي، صدر المتألهين، 1360، الشواهد الربوبيَّة، ص108. الطباطبائي، محمَّد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ص46-47.

(2) عبد الله الجوادي الآملي.

علاقة من هذا القبيل، أي أنَّها لا تخلو من حالتين: إمَّا أن تكون هي ذاتها علَّة لنا، أو أنَّها معلولة لذات علَّتنا، ولا يصحّ هذا القول إلَّا إن زعمنا أنَّ لنا علم بجميع الكائنات، ولكن غاية ما في الأمر أنَّنا غافلون عمَّا لدينا من معرفةٍ شاملة! وهذا ما قاله **صدر المتألهين**[1].

وفي هذه الحالة يرد الإشكال التالي: ما فرق علم كهذا عن الجهل؟ ما هي النتائج في نظريَّة المعرفة التي قد يوصلنا إليها مدَّعى كهذا؟!

أمَّا ما يختصُّ **بشيخ الإشراق** (الموضع رقم 3 من هذا البند)، فإنّنا نجد قابليَّة المفهوم أعلاه للنقد؛ وذلك لأنَّ السهروردي في بيانه لكيفيَّة (الرؤيا)، لم يكن في صدد طرح علو وسمو نظرته المعرفيَّة، مبيّناً شكلاً من إدراكاته الحسيَّة المختصّة به حصرياً! بل إنَّ مقصوده كان الإتيان ببيان جديد يوضّح كيفيَّة عملية الإبصار (الرؤيا).

فكلُّ ما في الأمر أنَّ شيخ الإشراق أراد توضيح أنَّ عمليَّة (الرؤيا) ـ والتي هي إدراك حسي ـ لا تتطلب انطلاق شعاع نور من العين ليسقط على الشيء المرئي (فقد كان هذا هو قول مجموعة من المتكلّمين في تفسير الرؤيا)، كما أنَّها لا تتطلب أيضاً أن ينعكس شبح أو صورة من الأشياء المرئيَّة إلى داخل العين (و قد كان هذا هو قول أتباع مدرسة المشّاء)، بل إنَّ صرف مواجهة عيوننا للأشياء الخارجيَّة كافٍ لأن نرى تلك

(1) الشيرازي، صدر المتألهين، 1360، الشواهد الربوبيَّة، ص 116-118.

الأشياء[1] (وبناءً على ما سرده السهروردي يتبيَّن لنا أنَّه كان بصدد بيان أحد الأعمال الحسيَّة، ولم يكن مقصوده إثبات العلم الحضوري بحال من الأحوال.

وعلى أساس المعلومات الحديثة في هذا المجال، أصبح من البديهي أنَّ رأياً كهذا فيما يرتبط برؤية الأشياء، هو باطل بالبداهة. فدور النور وعدسة العين والشبكيَّة وسائر المراحل المختصّة بالرؤيا، قد أصبحت في زماننا هذا من أبسط الأشياء التي لا حاجة لبيانها وتوضيحها[2].

وجدير بالذكر أنَّ هدف شيخ الإشراق من هذا التوضيح العامّي، هو تعميم قوانين الفيزياء (الطبيعة) إلى الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) وتحليل العلم الإلهي. وسنوضّح عدم توفيق شيخ الإشراق في هذا الأمر في موضعه.

الخامس: لكاتب المقال بحث آخر تحت عنوان (أدلة صحَّة مصاديق العلم الحضوري). حيث يبدأ في بحثه هذا بالتبرير التالي: (وقد يعمل بعض المفكِّرين على إنكار العلم الحضوري؛ وذلك من خلال محاولة نفي مصاديقه؛ ولأجل هذا دائماً ما انتبه المفكّرون الإسلاميون إلى هذه النقطة، فقاموا بالإضافة إلى ذكر أقسام العلم الحضوري، بإثبات أدلة صحَّته أدلته أيضاً).

بَيْدَ أنَّنا في ذلك البحث أيضاً نجد أنَّ أصول أبحاثه مستمدّة من الخطأ وعدم الدقة، وسنشير هنا إلى بعضٍ منها:

(1) السهروردي، شهاب الدين يحيى، 1379، مصنَّفات شيخ الإشراق، ص 103.

(2) لو كان رأي السهروردي هذا ناتج عن تطوّر نظريَّة المعرفة لديه ونموّها، لوجب القول بأنَّ جميع الناس العاميّين والبسطاء الذين لا يرون أيَّ ارتباطٍ بين عمل الرؤيا بأيِّ من أنواع التصوير والأشباح، بأنَّهم جميعاً قد وصلوا إلى تطوّر نظريَّة المعرفة ونموّها!

1ـ قد أورد المؤلِّف دليل «الإنسان المعلَّق في الفضاء»[1] على أنّه استدلال لإثبات أحد مصاديق العلم الحضوري؛ حال كون بحث ابن سينا في الموضوع المزبور لا يمتّ بأيّ صلةٍ إلى تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري. بل إنَّ ابن سينا في كتابه في بدايات النمط الثالث كان بصدد إثبات وجود النفس لا غير. وأمَّا بحث أنَّ هذا الالتفات تمَّ بواسطة الصورة أو بدونها، فهذا سؤال آخر، ولذلك يُبحِث في هذا الموضوع مستقلاً[2].

2ـ وقع المؤلِّف في اشتباه آخر أيضاً في بعض المواضع، وهي عبارة عن: اتّخاذه استدلال المتكلِّمين في إثبات (استغناء العلم عن الصورة الذهنيَّة)، على أنَّه بمعنى الدفاع عن العلم الحضوري، في حين أنَّ هذا البحث ليس له أيّ ارتباطٍ بتقسيم العلم إلى حصولي وحضوري. كما أنَّهم ـ أي المفكّرين ـ لم يوردوا تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري في المنابع التي بحثوا فيها (استغناء العلم عن الصورة الذهنيَّة).

أصل مدار بحث المتكلِّمين ومنكري وجود الصورة الذهنيَّة، دائر في أنَّ العلم هو كيفيَّة نفسيَّة لازمتها الإضافة والنسبة إلى الموجودات الخارجيَّة، لا القول بوجود صور في الذهن عن الموجودات الخارجيَّة. وهذا معناه أنَّنا عندما نحصل على العلم بهذه الطاولة، تتواجد في نفوسنا حالة بحيث إنَّ هذه الحالة هي نوع من النسبة إلى الطاولة، لا أنَّ صورة من الطاولة قد انتقلت إلى أذهاننا. بلا شكَّ أنَّ وجهة النظر هذه

(1) راجع: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط 3، الفصل 1-5.

(2) للوقوف على مثال راجع: السهروردي، حكمة الإشراق.

ناشئة من اعتقادهم باعتبار ومقدرة الذهن على الحصول على العالم الخارجي، إلَّا أنَّ وجهة النطر هذه في زماننا الحديث تُعَدّ عاميَّة وضحلة جدّاً.

السادس: **فوائد العلم الحضوري المرتبطة بنظريَّة المعرفة.** في وجهة نظر مؤلِّف المقال يتمُّ حلُّ مشكلة الفلاسفة الأُساسيَّة مع نظريَّة المعرفة بواسطة العلم الحضوري. حيث يعتقد بأنَّ: (يعتقد الفلاسفة الصدرائيون الجدد ـ تابعين في ذلك حكماء العصور الماضية ـ أنَّ أنواع المعرفة الحضوريَّة، من بين جميع أقسام العلوم هي القادرة على ملء هذا الفراغ المعرفي وإزاحة عقبات الفكر التشكيكي والقول بالنسبيَّة).

هذه الفقرة الخطابيَّة على درجة من الضحالة وفقدان الأساس، حيث لا يلزمها التوضيح والنقاش. فهل واقعاً قام الفلاسفة الصدرائيون الجدد وحكماء العصور الماضية بحلِّ مشكلة نظريَّة المعرفة، فأغلقوا الباب أمام الفكر التشكيكي والقول بالنسبيَّة؟!

ها نحن وآثار الحكماء وكتبهم، فلماذا نجد أنَّ بعضهم تعالى على أن يجعل من العلم الحضوري محلّ اهتمامه أصلاً؟ ولماذا نجد أنَّ ابن سينا وأمثاله عندما ينشب نزاعهم مع أتباع الفكر التشكيكي، كانوا يتجاهلون الإشارة إلى هذا الموضوع ويغضّون الأبصار عن الإشادة به؟! فلماذا لم يقم ابن سينا ولا السهروردي ولا صدر الدين الشيرازي ولا الآخرون في استدلالاتهم للوصول إلى الواقع، بإرجاع مخالفيهم إلى العلم

الحضوري وإقناعهم به بدلاً من إيراد الإدلة والبراهين المختلفة؟! ولماذا لا يستعين به المعاصرون في قبال هجمات الفكر التشكيكي والقول بالنسبيَّة الموجَّهة من قبل الغرب، ولماذا لا يصرِّحون لحكماء الغرب، بل وحتَّى لنا نحن، بهذا الأساس المحكم المفيد؟!

ولكن يجب تحليل الادِّعاء المذكور أعلاه، والذي يمثّل في الواقع نظر جميع الصدرائيين الجدد من المعاصرين. فأساس فائدة العلم الحضوري وفي نظريَّة المعرفة وكفاءته ترجع في نظر أساتذة الفلسفة الصدرائيَّة المعاصرين إلى رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري. أي أنَّ العلم الحضوري هو مزيل إشكالات الفكر التشكيكي والقول بالنسبيَّة في مجالات نظريَّة المعرفة؛ لأنّه مرجع العلم الحصولي وداعمه! كما يجب أن نبحث في المقصود من (رجوع) هنا:

أوَّلاً: على خلاف ما قاموا بنسبته لحكماء العصور الماضية من القول بهذه الفائدة، الظاهر أنَّ أساس القول بهذه الفائدة ـ أعني (رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري) ـ قد تمَّ تشييده بواسطة مجهود العلَّامة الطباطبائي. أضف إلى ذلك أنَّ مؤلِّف المقال لم يشر إلى كيفيَّة قيام الحكماء فيما قبل زمان العلَّامة الطباطبائي بتفسير وإعمال هذه الفائدة.

ثانياً: لقد قاموا بتفسير (رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري) إلى خمسة وجوه مختلفة، كما أنَّهم في نهاية المطاف لم يروا رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري على أساس

جميع تفسيراته الخمسة، مؤثراً! وبناءً على هذا، هم بأنفسهم قد اعتبروا كلَّ بحثهم هذا وضجّتهم في نهاية أمراً لا معنى له ولا ثمرة! فما بالك بي وبالآخرين؟!

من بين هذه التفسيرات الخمسة، سنقوم بتحليل ومناقشة أحدها، والذي هو على الظاهر من إبداع المرحوم **الطباطبائي**، فقد بيّن المرحوم الطباطبائي رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري على هذا النحو: "العلم الحضوري هو مأخذ ومنبع العلم الحصولي"، وقد وضَّح (رحمه الله) كون العلم الحضوري مأخذاً للعلم الحصولي على هذا الشكل: "عند إدراك الموجودات المحسوسة، مثل الحصان، والشجر، والإنسان، وغيره، يقوم الإدراك الحسّي بتوفير الأجواء المناسبة لكي يحصل ارتباط على هيئة علم حضوري بين النفس والحقيقة المثاليَّة لتلك الظاهرة الخارجيَّة؛ حيث يتمُّ انتزاع الصورة الذهنيَّة لها من حقيقتها المثاليَّة ولو عن بُعد، ليتمّ اعتبارها بعد ذلك"[1].

ونظر العلَّامة **الطباطبائي** هذا يكتنفه الإشكال من جوانب عدَّة؛ وذلك لأنَّ الادَّعاء الصادر منه بأنَّنا نحصل على ارتباط مع الحقائق المثاليَّة للظواهر الخارجيَّة عن طريق العلم الحضوري، فيه نقاط بحث عديدة:

الأولى: هذا الادَّعاء ليس قابلاً للإثبات، كما أنَّ الحقيقة المثاليَّة للأشياء غير قابلة للتبين والتوضيح بهذه البساطة،

(1) الطباطبائي، محمَّد حسين، 1423، نهاية الحكمة، ص239.

فكيف الحال في القول بحصول الارتباط فيما بيننا وبينها؟!

الثانية: إضافة الأسس والمقدِّمات يضاعف من تعقيد المشكل، أي أنَّنا إضافة إلى تبيين كيفيَّة وقيمة واعتبار الارتباط المعرفي مع العلم المحسوس، يتوجّب علينا توضيح كيفيَّة واعتبار الارتباط المعرفي مع الحقائق المثاليَّة لتلك الظواهر أيضاً.

الثالثة: كيف يمكن تبيين الرابطة المعرفيَّة لأذهاننا، في عالم ما بعد الطبيعة، هل سنتمكن هناك أيضاً من إدراك الحقائق المجرّدة مع حقائقها المثاليَّة؟

الرابعة: عند ملاحظة حدوث الخطأ في إدراكنا، سيكون العلم الحضوري المزعوم في هذا القول عرضة للخطأ أيضاً؛ وبالتالي سيسقط من الاعتبار. فمثلاً لو كان ابن سينا وصدر الدين الشيرازي مرتبطين مع الحقيقة المثاليَّة للفلك والماء، فكيف لم يعلما أنَّ الفلك لا وجود له وأنَّ الماء مركّب وليس بسيطاً؟!

ختاماً: وبقبولنا وجهة نظر كهذه، نكون حقيقةً قد ابتعدنا عن الواقع، فمن ناحية أسقطنا ارتباط الحسّ مع العالم الخارجي عن الاعتبار، ومن ناحيةٍ أخرى نكون قد أضعفنا ارتباط العقل مع الحسّ.

السابع: نتيجة ووجهة نظر:

1ـ العلم الحضوري الواقع في مقابل العلم الحصولي ما كان

أبداً بمعنى المعرفة الشهوديَّة ولن يكون قطّ، وكلُّ باحثٍ أو نصّ يستخدم هذين الاثنين بمعنى واحد فقد وقع في الخطأ، إلَّا أن يكون استخدامه من باب التسامح والتشبيه لا غير؛ وذلك لأنَّ كلا العلم الحصولي والعلم الحضوري متعلّقان بمجال واحد ألا وهو مجال وعينا الظاهري والعقلي والذهني. في حين أنَّ المعرفة الشهوديَّة مرتبطة بمجال آخر وهو مجال البصيرة الباطنيَّة والمكاشفات الحاصلة من التجارب العرفانيَّة.

ففي الواقع نجد أنَّ العلم الحصولي والعلم الحضوري كلاهما من جنسٍ واحد، ففي العلم الحضوري تتعامل النفس مع الصورة انحصاراً، سواء كانت هذه الصورة هي بنفسها موضع النظر، أو كانت الصورة هي وسيلة سريان معرفتنا إلى الأشياء الخارجيَّة. وعلى أيِّ حالٍ إنَّ الذي ندركه هو عبارة عن صورة لا غير.

2ـ ليس للعلم الحضوري أيّ فائدةٍ أو كفاءة معرفيَّة، وكلُّ البحوث الواردة في هذا المجال نابعة من الغفلة وعدم التدقيق؛ وذلك لأنَّ المصاديق المذكورة للعلم الحضوري هي عبارة عن:

أـ علمنا بالصور الذهنيَّة.

ب ـ علمنا بأنفسنا.

ج ـ علم العلَّة الفاعليَّة بمعلولها.

د ـ علم المعلول بعلَّته الفاعليَّة.

هـ ـ علم المعلول بالمعلولات الأخرى لعلَّته الفاعليَّة.

فمن هذه المواضع الخمسة المذكورة، نجد أنَّ الموضعين الأخيرين هما ادّعاءان لا دليل عليهما، بل إنَّهما يفتقران إلى الشاهد والقرينة. وأمَّا الموضع الثالث فلا علاقة له بنا؛ وذلك لأنَّنا عاجزون عن أنّ نكون علَّة فاعليَّة لشيء. وأمَّا الموضع الثاني فهو خارج موضوع البحث وليس له أيّ علاقةٍ بمسألة التطابق بين الذهن والأعيان حيث تكمن مشكلة نظريَّة المعرفة، ولتوضيح هذه النقطة فلنفترض أنّني لي العلم بنفسي وبالصور الذهنيَّة التي صوّرها ذهني، ولكنَّ مشكلتي في نظريَّة المعرفة مرتبطة بعلمي بما هو خارج عنّي، ولا ارتباط لها بعلمي بذات نفسي أو بالصور الذهنيَّة التي صوّرها ذهني، وإنَّ افترض شخص على أيِّ حالٍ أنَّ المعرفة الشهوديَّة هي مصداق للعلم الحضوري، **فإنَّ هذا لن يعيننا على حلِّ مشاكل نظريَّة المعرفة؛ وذلك لأسباب وهي:**

الأوَّل: إنَّ المعرفة الشهوديَّة في ذاتها وبعنوان واقعيَّة حقيقيَّة، لا وهم وخيال، ليست قابلة للإثبات والقبول ببساطة.

الثاني: إنَّ المعرفة الشهوديَّة في حدِّ ذاتها في معرض آلاف الأشكال من الانحراف والتحريف والخطأ، فكيف يتسنّى لها أن تصبح معتمداً لصحَّة وحقّانيَّة المعلومات غير الشهوديَّة.

الثالث: المعرفة الشهوديَّة إن افترضنا واقعيَّتها، ليست في متناول الجميع، فلا يرقى إليها غير عدد قليل جدّاً. ومن حيث إنَّها غير قابلة للتعميم والتعليم؛ لا يمكن أن تكون

مفيدة أو مستخدمة بعنوان معيار في نظريَّة المعرفة.

الرابع: نسبة الخطأ والانحراف عن الواقع والحقيقة الحاصل في مطالب من يدّعي الكشف والشهود، إن لم يكن أكثر منه في مطالب من لم يدعِ هذه المعرفة، فهو ليس بأقلّ منه على أيِّ حالٍ.

الخامس: تخبرنا التجربة التاريخيَّة للبشر، أنَّ الإنسان حيثما حصل على فائدة معرفيَّة فقد حصل عليها من عينه وأذنه وعقله ووعيه. فإن أوجد الإنسان حضارة أو إن حصّل علماً وتقنية، أو إن نهض إلى محاربة الجهل والخرافة والأمراض والبلايا، فقد وصل إلى كلِّ هذا بواسطة اتكائه واعتماده على عينه وأذنه وعقله ووعيه، بينما نجد أنَّ المدارس والشخصيات التي ادّعت الكشف والشهود دائماً ما أبعدت البشر عن الواقع والحقيقة، سواءً في الدِّين أو الدنيا.

صراع التاريخ والحاضر والمستقبل

رؤيةٌ نحو غدٍ أفضل

الشيخ محمَّد ناصر

تمهيد

إنَّ محاولات الإصلاح للمجتمع البشري والإرشاد والتوجيه لأبنائه قديمة بقدم النوع الإنساني نفسه، وكما كان ولا يزال ـ وبنحوٍ أشد وأعظم ـ للفساد والتحلُّل الخلقي وشتَّى أنواع الجرائم والمساوئ أفراد ومنظمات وجمعيات ودول، تسعى جاهدةً لترسيخها ونشرها ودعمها على الصعد الاقتصاديَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة كآفَّة، فكذلك كانت ولا زالت حركات المضادة والمناهضة والثورة والتوعية متزامنة معها؛ لتتشكل على مرِّ التاريخ حرباً ضروساً في شتَّى المجالات، بين الخير والشرِّ، بين الأخلاقيَّة الإنسانيَّة والنفعيَّة الأنانيَّة، بين العدل والظلم.

وممَّا لا يحتاج إلى كثير تأمُّلٍ لإدراكه أنَّ الكفَّة الراجحة ـ نسبياً وبمعايير ظرفيَّة ـ قد كانت من نصيب الأشرار

الأنانيين الظالمين، إلَّا أنَّ الحكم على الأمور بخواتيمها كما يقال، فحركة المجتمع البشري كلٌّ متصلٌ، وليست الحقب التاريخيَّة بمعزولة عن بعضها البعض، بل الحياة الإنسانيَّة مسيرة بدأت ولما تنتهي بعد، وتقييمها لا يستقيم متى ما فصل بين فصولها، بل لا بُدَّ من لحاظها بمجموعها، وحيث إنَّ رواية الإنسان لا زالت تخطُّ تفاصيلها على صفحات كتاب الكون، فإنَّ الحكم يبقى معلَّقاً إلى ذلك الوقت الذي تغلق فيه دفتا الكتاب وتختم المسيرة.

وإلى ذلك الحين، فإنَّ العمل الدؤوب مستمر من كلا الطرفين، وأساليب التخطيط والتنفيذ في تطوّرٍ دائمٍ؛ لأنَّ الجميع يسعى نحو ما يراه كمالاً، مع فارق جوهري، وهو أنَّ أحد الكمالين آني ظرفي ومن جهة محدَّدة ولجماعة وأفراد بعينهم، والآخر كمال دائم وشامل مراعى فيه جميع الخصوصيات الإنسانيَّة وجميع أفراد النوع البشري، فأحد الكمالين حيواني صرف خاصّ بأهواء وانفعالات تحثُّ أربابها على تحقيقه، والآخر مقنَّن بحكم العقل البرهاني، وخير مطلق، وإنساني، راعٍ ومدبِّر لنوازع الأهواء.

فليس حال البشر فيما بينهما إلَّا كحال الإنسان الفرد فيما بينه وبين نفسه، حينما يحيا صراع الاعتدال مع الهوى والعقل مع الجهل، إلَّا أنَّه بين بني الإنسان أوسع نطاقاً وأعظم خطراً؛ حيث يسعى المهزومون لصالح أهوائهم في أنفسهم لتصدير الهزيمة إلى كلِّ نوعهم، وإن كانوا يعدون هزيمتهم

حريَّةً وانتصاراً.

ثمَّ إنَّ الصراع في الحقيقة ينصب على احتواء السواد الأعظم من الناس وتسييرهم ضمن مشروع كلٍّ منهما؛ ولذلك فإنَّ الصراع يتَّخذ أحد شكلين: إمَّا المجابهة المباشرة ومحاولات القضاء على المنبع الرافد للفكر، وإمَّا إيجاد الحائل بين ذلك الفكر وعامَّة الناس، فيعمد إلى أساليب منع تأثرهم به واتِّباعهم له؛ وبالتالي تعطيل فعاليَّة ذلك الفكر والقضاء على إمكانية تحقيق مشروعه.

ولأنَّ مناسبات الهوى والرغبة أقدم مزاولةً وأسهل منالاً عند بني الإنسان؛ ولأنَّ التعقُّل والاعتدال يستجدي رويةً وتدبيراً، مسبوقين بتحكيم العقل البرهاني في الجانب الإدراكي تمهيداً لحاكميَّة الاعتدال في الجانب السلوكي، والحال أنَّ كلَّ ذلك ليس تلقائي التحقُّق من بني الإنسان، كما أنَّهم ليسوا فيه على حدٍّ سواء من حيث القرب والبُعد عن قابليَّة تحقيقه، فإنَّ كلَّ ذلك قد جعل غرض أهل الهوى وأنصاره أيسر تحصيلاً بكثير من غرض أهل العقل وأنصاره، طالما كانت استجابة عامَّة الناس إلى نزوعات الهوى أيسر لهم، وإدراك صغريات المرغوب أقرب تناولاً عندهم، بينما كان إدراك الكمال الحقيقي وصغرياته تحتاج إمَّا إلى استدلال ونظر صرف، وإمَّا إلى استعانة معه بالتجربة والفحص الحسِّي، وإمَّا إلى تعليم وإرشاد ووعظ وهداية.

وحيث قد بلغ الحال بنا في عصرنا هذا، أن صارت منابع

الفكر والمشروع الحيواني القائم على فعل المشتهى التلقائي وتحقيق مرغوب الهوى الانفعالي من الضخامة والاتساع، بحيث يستحيل القضاء عليها وردم مستنقعاتها وقطع مددها، فإنَّ عمل أهل العقل وأنصاره وأصحاب الفكر والمشروع الإنساني ينحصر البتَّة في إيجاد الموانع بين ذلك الفكر وتأثر الناس به، وذلك لن يكون بمنع وصوله إليهم؛ لأنَّ وسائل التواصل والإعلام قد بلغت حدَّاً غير مسبوق يستعصي على التقييد فضلاً عن التقويض، بل سيكون حصراً بإيجاد تغيير في نفوس المستهدفين بذلك الفكر بجعلهم محصنين عبر صيرورتهم يمتلكون المقوّمات التي تجعلهم قائمين على تدبير نفوسهم، آبيين الانصياع وراء ترغيب ذلك الفكر، وليس ذلك إلَّا بترقيتهم إلى ممارسة إنسانيَّتهم، ورفض الاقتصار على الممارسة الحيوانيَّة وعبوديَّة الهوى.

وبديهي أنَّ تحقيق هذا الحجاب العاصم لبني الإنسان عن الانصهار بحمم إعلامهم والانجراف وراء تعاليم منظِّريهم، لن يكون البتَّة عن طريق التلقين وملء الرؤوس بالأفكار المضادة والتركيز على استثارة المشاعر والانفعالات؛ لأنَّ هذا الطريق، فضلاً عن أنَّه طريقة تلك العصبة المتلاعبة بأذهان ونفوس البشر، فإنَّه لا يجعل من الناس سوى صناديق تعودت أن تملأ من الغير، وآلات يستثيرها الآخرون عن رضا خادع منها؛ وبالتالي سيكون استبدال أفكارهم متيسراً، والتحكُّم بهم بنفس الطريقة ولغاية مضادة متاحاً، وسيكونون قابلين للاستغلال والتجييش العصبي

بسهولة؛ وبالتالي يبقى الصراع على حاله، وتستمر عمليَّة الحشد والتجييش ويتحوّل النوع البشري إلى مجموعة عصبيات ومذاهب، وستكون الغلبة من نصيب الأقوى تأثيراً والأوسع انتشاراً، وهذا ما نحن عليه بالفعل ونعاني من مرارته يوماً بعد يوم.

بل طالما أنَّ مبدأ السلوك إدراك مناسبة الفعل للفاعل، ومتى ما استقام الإدراك وضمن كونه حقّاً، أمكن ضمان كون السلوك على طبقه، محقِّقاً للغرض الكلي الذي ينشده الإنسان بالضرورة وهو الكمال، وإن اختلفت صوره وأشكاله، فإنَّ المهمة الأولى بالضرورة لتنصب على التغيير في مقام الإدراك عند الناس؛ وذلك لأنَّ اختيارهم رهن بإدراكهم، فمتى تعلَّم الناس كيف يدركون ويحكمون على الأشياء، وبأيِّ مناطٍ يثبتون أو ينفون، يقبلون أو يرفضون، وعلى أيِّ أساسٍ تبنى المواقف وتتحدد الآراء، واستناداً إلى أيِّ معيارٍ يميِّز بين الآيديولوجيات، فإنَّ توحيد موقف الناس تجاه مشروع أهل الهوى وانكشاف حقيقته، سيكون الجسر الذي سينقلهم من طريق متابعتهم ذلك الفكر والمشروع المستبيح لنفوس البشر والمتحكم بمصيرهم، إلى سبيل الإعراض عنه والعمل الدؤوب على الترقي نحو كمال إنسانيَّتهم.

ولأجل توضيح هذه الفكرة لتصير آلية التطبيق متاحة وأشكالها متعيِّنة متميِّزة، سنعمد في هذا البحث إلى تفصيلها وتشريحها؛ حتَّى يكون مصب النظر مشخَّصاً وأهميَّة الدعوة جليةً.

مبادئ نشوء التكتُّلات الاجتماعيَّة وأساليب التحكُّم بالناس

1ـ تفعيل عامل الانتماء

إنَّ الإنسان ليولد ويترعرع في محيط بيئي واجتماعي، يستمدُّ منه كثيراً من أفكاره وعاداته، ويتأثر به بالنحو الذي يتدخل في رسم معالم شخصيته بنسبةٍ ما، ويحدِّد مجالات اهتمامه وتطلعاته المستقبليَّة وطموحاته، ويختلف الناس شدةً وضعفاً في مقدار ذلك التأثر؛ وذلك لاختلافهم الأصلي التكويني في معالم شخصياتهم وطباعهم؛ ولذا كان الناس يبادلون ذلك المحيط الذي ترعرعوا فيه وتأثروا به في بدو نشوئهم على الأقل، يبادلونه بأن يأثروا هم بدورهم به ويغيِّروا في خصائصه، تبعاً لما يملكون من خصائص ذهنيَّة ونفسيَّة، وهكذا ينمو الإنسان في عمليَّة متبادلة من التأثير والتأثر بينه وبين المحيط الاجتماعي.

إلَّا أنَّ أغلب الناس ينساقون تحت سلطة السائد والمعتاد، وتأتي تأثيراتهم في محيطهم خجولة ضئيلة، بل كثير منهم يتَّخذ من السائد قانوناً ومرجعاً للتمييز والحكم؛ ولذا إذا ما سار امرؤ في الأرض ينظر ويتأمَّل أحوال البشر في المجتمعات، فسيجدهم مجموعات يحكم كلاً منها عرف سائد وعادات قائمة، تختلف فيما بينها في كثير من التفاصيل، كما تشترك في جملةٍ منها، إلَّا أنَّ مقدار الاختلاف كافٍ لتشكيل عصبيات ومذاهب تظهر على السطح عند أدنى إحساس بالتهديد، تمهيداً للدخول إلى مسرح الحرب، وتمثيل كلٍّ منها

دور الضحية أو المناضل أو المحرِّر.

ويرجع حدوث هذا التكتُّل والتحزُّب في السلوك عند الجماعات إلى أنَّ المبادئ والأسس التي ينطلق منها في التفكير والحكم واتِّخاذ الموقف عند كلٍّ منها، هي تلك الآراء المشهورة السائدة فيما بينهم، والتي يصدقون بها بنحوٍ تلقائي دون فكر ونظر والمسمَّاة **بالمشهورات**، وينضمُّ إليها مقولات ووصايا لعظماء عندهم يُصدَّق بأقوالهم دون فكر ونظر أيضاً والمسمَّاة **بالمقبولات**، وطالما أنَّ المبادئ والأسس هي التي تتحكم في رسم معالم النتائج والمواقف، فإنَّ اتِّحاد كلِّ جماعةٍ في مبادئ مشهورة ومقبولة سيؤدي إلى اتِّحادهم في الأحكام والمواقف، وسيختلفون عن غيرهم من الجماعات التي تمتلك مشهورات أخرى ومقبولات مغايرة.

وقليل جدَّاً نسبياً أن يعمد أحد في أيٍّ من تلك الجماعات ليلتفت إلى نفسه ويحاكم تصديقه بتلك المشهورات والمقبولات؛ وبالتالي ليتفرع عليه التقييم لما يبنى عليها من أحكام ومواقف.

وبالجملة، إنَّ حالات الأنس والارتباط العاطفي التي تنتاب الإنسان اتِّجاه الأشخاص والتقاليد والأعراف، لهي إحدى الأسباب التي تجعل من الناس المرتبطين من خلال تلك العاطفة وذلك الأنس منساقين وراء الحفاظ على ما ارتبطوا به عاطفياً أو أنسوه واعتادوا عليه، وإذا ما كان ما ارتبطوا به شخصاً ذا تعاليم وأقوال وأفعال، فإنَّ تعاليمه

وأقواله وأفعاله تصبح نواميس ومبادئ لحركاتهم وسكناتهم ولأحكامهم واختياراتهم، ومن هذا المنطلق يتكون الارتباط بين الأفراد المشتركين في تلك الحالات العاطفيَّة، فتجمعهم التقاليد والأعراف والولاء للقادة والطاعة والاتِّباع للتقاليد والتعاليم؛ ولأنَّ منشأ الارتباط بالوفاء لهذه الأمور هو العاطفة، فإنَّ الاتِّباع والطاعة يكونان تلقائيان؛ لأنَّ العاطفة من حيث هي عاطفة لا تتعلق إلَّا بموضوعها دون أن يكون لها شأن التمييز والفحص.

ومن البيِّن أنَّ وطأة الانتماء العاطفي بالغة الحدَّة، سواء أردنا أن نستدل على ذلك من تشخيص الطبيعة الإنسانيَّة، أو من خلال الاستقراء للمجتمعات البشريَّة؛ ولذلك فإنَّ ربط الخيارات والمواقف العمليَّة تجاه الأحداث التي تتعرض لها المجتمعات والمشاكل التي تعتريها والحلول التي يروَّج لها ـ بموضوع الانتماء، أي: بالتقاليد والأعراف والتعاليم ـ سيكون وسيلةً فعَّالةً لتجييش الناس المنتمين وحشد صفوفهم وكسب آرائهم، سواء في سبيل تأييد خيارات متوافقة معها، أو في سبيل دحض أخرى منافية، أو بداعي رفض ما يهدِّد بقاءها، أو لأجل الحفاظ على كيانها. فكلُّ هذه الدواعي قابلة للاستخدام؛ لتطويع نفوس الناس المنضويين تحت خيمة الانتماء.

وبالجملة، إنَّ التحكم في الناس عبر عامل الانتماء يرتكز على محفزين اثنين: **أحدهما**: **نفسي**، وهو الارتباط

العاطفي. **وثانيهما**: **معرفي**، والذي يتشكَّل بصيغة مشهورات ومقبولات تجعل متكأً في عمليَّة التبرير للخيارات والمواقف النظريَّة والعمليَّة تجاه الأحداث المستجدة، وإن كان المسوِّغ لمقبوليَّة المحفِّز المعرفي هو مسبوقيَّته بالارتباط العاطفي.

وإذا ما ألقينا نظرة على التاريخ، سنجد أنَّ التكتلات العصبيَّة والحزبيَّة والمذهبيَّة على اختلاف ألوانها، قد اعتمدت في حفظ كياناتها على عاملي العاطفة والمبادئ المسلَّمة، وقد تمكن قادتها وسائسوها من تفعيل وتأجيج العواطف عبر التذكير بالمبادئ وربط المواقف والخطط بها، ومن ثَمَّ تحويل الرغبات الشخصيَّة والأحلام الخاصَّة إلى قضايا طوائف وشعوب، بل إلى قضايا إلهيَّة يختزل فيها الله في غايات ومآرب المنتسبين إليه.

وقد توسعت ممارسة هذا التقسيم الفكري والنفسي للأمَّة الإنسانيَّة، من خلال استغلال عناوين جديدة يشترك بها أفراد فئة من الناس، فيعمد إلى ترويجها وترسيخها إرساءً للتمييز وتوصلاً إلى فرض مشاريع ونظم جديدة، كما هو الحال في عالمنا المعاصر، حيث صنِّف الناس بناءً على المشتركات المستحدثة، كالقوميَّة، والوطنيَّة، واللغويَّة، ولون البشرة، والخصائص الجينيَّة والجنسيَّة، والفئات العمريَّة. فتعاظمت التجزئة والشرذمة للمجتمع الإنساني.

2ـ الإغراء

إنَّ وجدان الناس للرغبات والشهوات وقابليَّتهم للاستثارة تجاه مرغوباتهم ومشتهياتهم، يصيِّرهم موضعاً للإغراء بالانحياز تجاه مواقف وخيارات ترتبط بتلبية ما ينزعون نحوه بالرغبة والشهوة، بحيث يصير منشأ تكتلهم واجتماعهم تحت خيمة الانتماء إلى مشاريع ورؤى معيَّنة ـ هو توافق نزوعهم إلى ما يترتب على تطبيقها وإرسائها ـ بحيث تعكس شدَّة العلقة بمرغوباتهم وشهواتهم شدَّة التضامن والتكاتف في تبني ما يخدمها ويحقِّقها.

وبما أنَّ كلّاً من عاملي الرغبة والشهوة من حيث ذاتهما ليس من شأنهما التمييز والفحص لوجوه وآثار متعلقات كلٍّ منهما، بل يتعلقان بما يتعلقان به من الحيثيَّة التي صيَّرته مشتهىً ومرغوباً؛ وبالتالي فإنَّ تبني الناس وانحيازهم اتِّجاه المشاريع والرؤى المتناسبة معها، سيكون انفعالياً يقود إليه الإغراء بنيل ما يصبو كلُّ فردٍ منهم.

ومن هنا، فما أسهل أن يعمد إلى ترويج أفكار ومواقف وخيارات، سواء على الصعيد السياسي أم الاجتماعي، من خلال ربطها بمغريات تحمل من يستثار بها على الاتِّباع والانتماء، فتتشكَّل الجماعات والأحزاب والتيارات الفكريَّة والعمليَّة، ويكون ذلك سبيلاً للتحكُّم بهم وتسييرهم إلى حيث يريد المروّجون.

وربَّما كان الإغراء بنيل الغنائم والإماء والعبيد وزيادة

الثروة إحدى الأساليب التاريخيَّة، التي اعتمدت لحشد الأنصار في الحروب والغزوات وعمليات القرصنة، وقطع الطرق واستعباد الشعوب وتسخيرها، ولعلَّ الرغبة في الشهرة أو المال أو اللهو والمتعة إحدى أبرز الأمور التي يسلَّط الضوء عليها في عالمنا المعاصر، ويربط نيلها بتأييد مشاريع ورؤى اقتصاديَّة وسياسيَّة واجتماعيَّة.

قد أعطى عالمنا المعاصر ميزةً خاصَّةً لهذه الوسيلة؛ نظراً لما وصل إليه من تطوّر في تقنية الإعلام ونشر الأفكار واتِّساع المعرفة في أساليب التأثير والإقناع والإغراء واستثارة الشهوات، خصوصاً من خلال الدعاية المرئية وفنِّ التمثيل، بحيث لم يعد ترسيخ الأفكار أو تغييرها وصناعة الرأي العام والتكتُّل الجماهيري محتاجاً إلى مؤونة كبيرة.

3ـ **توظيف ردة الفعل**

إنَّ رفض الإنسان للحرمان والقهر، ينطلق من كونه مريداً بالذات لكماله الذي سلبه إيَّاه الحرمان أو منعه إيَّاه القهر، وكلّما تعاظم الحرمان والقهر كلّما تعاظم الرفض لهما والنقمة منهما؛ لمكان تعاظم الحاجة إلى كماله المسلوب منه والممنوع عنه، ومع تعاظم الرغبة بالخلاص واشتداد الشوق لكمالاته وتلبية حاجاته يفقد الإنسان التمييز والقدرة على الفحص، بحسب ما تخبرنا به الطبيعة الإنسانيَّة من جهة، والاستقراء لأحوال أفرادها من جهةٍ أخرى؛ ولذلك ينصب نظر المحروم والمقهور على الكمال والحاجة التي تلح عليه،

بحيث يصير قابلاً للانسياق وراء كلِّ ما يظهر له أو يعرض عليه على أنَّه يرفع عنه حرمانه وقهره، دون توجِّه والتفات إلى تدبُّر حقيقته ومدى نجاعة اعتماده له، ودون توجِّه والتفات إلى فحص آثاره ولوازمه من جهاته المتعدِّدة؛ ولذلك يكون اندفاعه إلى اختيار طريق خلاصه ناشئاً من ردة الفعل التلقائيَّة المتطرفة، وإنَّما كانت متطرفة لأنَّها فاقدة للموازنة والتمييز؛ إذ يكون نظر الإنسان منصباً على صرف الحالة التي يحتاجها، دون التفات إلى تنوّع حالاتها بين الاعتدال والتفريط أو الإفراط، **ومن البيِّن أنَّ هذا الأمر ينسحب على مقام المعرفة ولا يختصّ بمقام السلوك والعمل.**

ووقوع الناس فرادى وجماعات ضحية لأنواع الحرمان والقهر، أمر ينبئنا به التاريخ والحاضر بتواتر فاضح، يكشف ذلك التأرجح بين طغياني الإفراط والتفريط الذي مني به المجتمع البشري والعلاقات الإنسانيَّة على مرِّ التاريخ، وحتَّى الحاضر القريب، بل الفعلي، حيث يقود الحرمان إلى الإسراف والابتذال ويسوق القهر إلى التهاون واللامبالاة، ثمَّ يثمر الإسراف والابتذال حرماناً من جهةٍ أخرى ويلد التهاون واللامبالاة قهراً وضياعاً، وهكذا دواليك من إفراط إلى تفريط من منطلق ردة الفعل العمياء.

وأمثلة هذه الظاهرة متكثرة وشائعة في جميع أشكال الحياة، سواء العلميَّة أو العمليَّة: السياسيَّة، والاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة، والأسريَّة، والفرديَّة. ويشاهد على الدوام، فكم

من بخلٍ صيَّر ضحيته مسرفاً، وكم من تزمت صيَّر فريسته متهتكاً، وكم من تهاونٍ دفع إلى تشدُّدٍ، وكم من تشدُّدٍ دفع إلى تساهل، وكم من إصرارٍ أدَّى إلى إنكارٍ، وكم من تشكيكٍ أدَّى إلى تعنتٍ، وكم من رفضٍ ولَّد تعصباً، وكذا العكس.

وإذا فتحنا نافذة التاريخ والأفكار، فسنجد ما لا حصر له من الشقاق بين المذاهب والفرق، وقد كان وليد إفراط أو تفريط يقود أحدهما إلى الآخر، مستعملاً عصا ردة الفعل العمياء، فكم من ممجد للعقل إلى حدِّ الافتراء عليه قد أنتج تفريطاً به، وكم من منقاد لحرفيَّة النصِّ الديني إلى حدِّ السذاجة أعقب رفضاً للدِّين أو نصوصه، وكم من متصوّف زاهد في كوخ تعبده أورث تهتكاً وانحلالاً، وكم من قائل بالجبر قاد إلى القول بالتفويض، وكم من حالات استبداد وطغيان أُسري سلب الأسرة هيبتها، وكم مبالغة في فرض القوانين أدت إلى رفض مطلق تقنين وتحديد لحريَّة الإرادة، وكم من استغلال للدِّين أعقب انتشاراً للإلحاد، وكم من سوء ممارسة في تلبية الشهوات واللذات قادت إلى تحريمٍ قاسٍ ومجحفٍ، والأمثلة تتكثر ولا تنتهي في هذا المجال.

وها هي أوروبا بعصري نهضتها وتنوّرها، تحكي لنا قصَّة المجتمع العلمي والعامي على السواء تجاه الدِّين والله والفلسفة وعمليَّة الحكم، حيث قاد الحرمان والقهر ضحاياه القابعين تحت سياط الفقر والاستبداد والعناد والخرافة والصلافة إلى النظر بعين الشوق نحو خلاصهم والرَّمْق بعين النقمة والحقد

لما كان شقاؤهم معنوناً باسمه ومكْسوّاً بقشوره، بعد أن سببه لهم من رفع شعار الانتماء إلى الدِّين والله والفلسفة العقليَّة، متَّخذاً من النظام الاستبدادي وسيلةً للحكم وخلافةً للربِّ، فأعقب ردة فعلٍ جامحة شكَّلت ثورةً وتمرداً أزيح فيها الدِّين والله عن الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة وأخرجت الفلسفة العقليَّة من حريم العلم، فاكتفوا بعد انتصارهم بالقانون الوضعي شريعةً، وبالإلحاد النظري أو العملي شعاراً، وبالتجربة الحسيَّة للعلوم منهاجاً، وبالديمقراطية السياسيَّة نظاماً، وشكَّلت الليبراليَّة سلوكهم والرأسمالية اقتصادهم، وساروا برؤوس مرفوعة تزدري أعينها ما خلفت وراءها.

إلَّا أنَّ ربيعهم كان قصيراً وخريف الحرب كان عجولاً وطويلاً، فنال البشريَّة من القتل والتدمير والحرمان ما لم ينلها في ماضي تاريخها، وتحوّلت الأحلام إلى أوهام وأثمرت الرأسماليَّة في إفراطها طبقيَّةً واستغلالاً وفقراً، فأنبتت الاشتراكيَّة نداً لها في تفريطها، والتي بدورها ساهمت في بروز نجم الفاشية بعد أن سبق وأثمر الاستئثار الكنسي وجمود الفهم تمرد المفكِّرين والمنظِّرين، فهللوا للداروينيَّة وتأبطوا بها، ورتبوا عليها نفي الحاجة إلى الله، وبعد أن أورثت الذهنيَّة المتزمتة القامعة للشهوات والرغبات والعازفة عن متطلبات الحياة البشريَّة والعلوم الطبيعيَّة بإفراط ـ انكباباً على الشهوات، وهجراناً لفضائل الأخلاق، ورفضاً للدِّين، وتمجيداً للعلم، وصل حدَّ الغرور[1].

(1) يراجع للاستزادة حول ذلك: أزمة الوعي الأوروبي لـ(بول هازار). وعصر الثورة، وعصر رأس المال، وعصر الإمبراطوريَّة، وعصر التطرّفات لـ(هوبز باوم).

وها هي القصَّة نفسها تعود لتحاك من جديد، ومن ثَمَّ لتروى في عفوية متكلِّفة، ولكن مع أبطال جدد وفي أرض مختلفة، فها هي الذهنيَّة الممسوخة في فهم الدِّين وغايته ووظيفته تعود لتظهر في أرضنا وتمارس شعوذتها برداء مغصوب وانتماء إلهي مفتعل؛ لترسِّخ في الأذهان صورة طغيان الدِّين وتخلفه ورجعيَّته، وتقنع ضحاياها بأسطوريَّة الألوهيَّة، وتحدو بهم إلى ساح الإلحاد ورفض الإيمان إلَّا بما تراه أعينهم.

وبالجملة، فعندما يثقل كاهل الفرد أو المجتمع بقهر واستبداد فرد أو فئة أو رؤى أو ممارسات، فإنَّه يصير محلاً يتلقف النصرة لأيِّ دعوةٍ تبرز على أنَّها مصدر خلاصه وتشجب مصدر شقائه، دون تمييز بين غثها وسمينها؛ فيسهل التأثير فيه وتشكيله على قياس مستغليه بعد أن تعطِّل ردة فعله الجامحة ميزان نباهته وتفسد مقياس إنصافه؛ وبالتالي يسهل التحكُّم به فينساق الناس بدافع من السخط والتوق للخلاص وراء الدعوات المتخفية برداء الخلاص.

4ـ إلهاء الناس باللهو واللذات

إنَّ رغبة الناس باللذات واللهو واللعب والاحتفال والتباري والتنافس، قد جعل اختراعهم لوسائلها المتنوّعة جزءاً من حياتهم الاجتماعيَّة على مرِّ التاريخ؛ بحيث يلجؤون إليها ترويحاً عن أنفسهم وإرضاءً لشهواتهم ورغبتهم بالتفوق والتميُّز وتسلية لأرواحهم من عبء المَلل وهمِّ الحياة، إلَّا أنَّ مزاولة

هذه الأمور لم تقتصر على مقدار الحاجة، ولم تقف عند حدِّ الترفيه والترويح والتنافس العفوي البريء، بل ـ وكما يقرئنا التاريخ ونشاهد في حاضرنا ـ تحوّلت المزاولة العرضيَّة إلى غاية، فاستغرق في مزاولتها واجتهد في اختراع أنواع وأساليب وطرق لها، جلباً لمزيد من المتعة وإيجاداً لفضاءات أوسع لنيل اللذة والشهرة والتميُّز وممارسة التنافس والتشجيع؛ بحيث باتت أمور تستهوي إلى حدِّ الهوس نفوس كثيرين، فيستغرقون في السعي نحو الملذات وممارسة مصادر المتعة، ويستمتعون بمشاهدة المتبارين، ويرتبطون بعواطفهم ومشاعرهم مع الفرق المتنافسة في المسابقات والألعاب المتنوّعة، ويحتفلون بالفوز ويحزنون للخسارة، وصارت موضعاً لصرف الأموال والثروات الطائلة، ووسيلةً لتحصيل الأرباح، وسبباً للتحزُّب والتقاتل والتآزر؛ بحيث أصبحت غاية في نفسها تستحوذ على الاهتمام وتشغل جميع أو جلَّ الأوقات.

ولعلَّ عالمنا المعاصر قد بلغ في استغراقه واهتمامه بهذه الأمور حدّاً لم يسبق له في البشريَّة مثيل؛ نظراً للقدرة التقنية التي امتلكها الإنسان في القرن الأخير، والتي خولته الدعاية والترويج الباذخ والكاسح لجوالب اللذة والمتعة ووسائلهما، ومكَّنته من التنظيم الواسع والمتنوّع للاحتفالات والمسابقات على مدار الأيَّام، ومكَّنت من نيل الشهرة بأشكال ومجالات تكاد لا تحصر تنوّعاً، لقد تمَّ ترسيخ ممارسة كلِّ هذا؛ بحيث أدَّى إلى أسر وعي الشباب في ممارستها أو ملاحقة أخبارها.

لن نحتاج إلى نباهة زائدة لندرك أنَّ الأثر المترتب على هذا الاستغراق هو إمَّا في غيبوبة أصحابه عن المتابعة للواقع البشري خارج دائرة اهتمامهم، وإمَّا صيرورتهم مجرَّد مشاهدين بسطاء ومشاركين خجولين، ويكفي أن نعرف استعداد الطبيعة البشريَّة للتأثر بالملهيات واستغراقها فيها، مع هذا الكم من الملهيات، وهذا القدر من البذل المالي، والتنظيم والإعلام والتحفيز، لنحدس بمقدار الاهتمام الذي سيولونه لعوالمهم المخترعة على حساب عالم أمَّتهم الإنسانيَّة، وما هو المقدار الذي يستطيعون أن يولونه لها، بل سيحقُّ لنا أن نتساءل: إن كان من الممكن لمن وعى محنة الإنسانيَّة أن يكون منكباً ومنكفئاً على أمور تأتي في رتبة متأخِّرة بالنسبة إليها؟ وإذا لم يكن واعياً فلماذا هذا التغييب العقلي والنفسي عن واقع الحياة والاستغراق في عوالم مصطنعة يروَّج لها ويركَّز عليها حدَّ الإفراط الغريب، وتلقى الإقبال بكثافة لا تُنَافس بأيِّ مجالٍ من المجالات الأخرى في الحياة؟!

إنَّ خصوبة كثير من النفوس البشريَّة للتأثر بعمليَّة الإلهاء والإبعاد الهادئ عن ساحة المشاركة الفاعلة بالحياة الإنسانيَّة، قد جعلت من التحكُم بهم عبر صناعة المساحات الضخمة والفرص الهائلة للنشاطات المخدِّرة للوعي والعازلة للاهتمام على عوالم تافهة ـ على الأقل نسبياً ـ أمراً بالغ اليسر، بحيث تزاح وتقصى شريحة كبيرة من الناس عن الرقي بأنفسهم والمشاركة الفاعلة في التكامل الإنساني؛ وبالتالي يقي المتحكمون في مصير البشريَّة أنفسهم عناء تدخلهم

ومواجهتهم ومحاسبتهم لهم.

5ـ إشغال الناس بتأمين مقوّمات العيش

حينما يكون المرء منغمساً في إحساس العوز إلى ألصق حاجاته به وأوضحها ظهوراً لديه، فإنَّ قابليَّة التفاته إلى ما عداها، وإمكان اهتمامه بسواها ليكون على قدرٍ كبيرٍ من الضآلة، ويسري هذا الاستحواذ إلى حالات القلق والخوف من عدم القدرة على تأمينها، وبالتالي فإنَّه يستدعي صرف الجهد والاهتمام في تأمين إحساس الطمأنينة والخلاص من القلق، وإذا ما كانت الحاجات متجدِّدة، فإنَّ حالةً من الغيبوبة الكليَّة ستغطِّي حياة الكائن البشري، فلا يرى أبعد من الحال الذي يحصل فيه على كفايته، فيظلُّ لاهثاً بإرهاق ومتلهفاً بملل وتذمر دون أن يفكر لحظة في التوقف؛ لأنَّ توقفه يعني نهايته ونهاية من يحبّهم ويعتني بهم.

وكيف بإنسان كهذا، إذا ما كانت حاجاته في تطوّر وتنوّع ليس لأنَّه هو الذي يريد ذلك، بل لأنَّ الذين يخترعون ويصنعون وسائل وأساليب العيش التي يستهلكها الآخرون، لا يفتؤون يوماً بعد يوم، ينوّعون وسائلهم، ويطوّرون منتجاتهم، ويزيدون في كفاءة صناعاتهم. ثمَّ يحملونها على أشرعة الدعاية المتفننة، ليغروا بها أعين الناس ويثيروا لعاب اشتهائهم ويكرِّسوا إلحاح احتياجهم، بل وكأنَّهم يصنعون الرغبات والشهوات من خلال صناعة ما يلبيها سابقاً، وليس العكس؛ وعليه فمع تجدُّد الحاجات وتزايدها

وتطوّرها، فإنَّ أيَّ امرءٍ ذاك الذي سيكون قادراً على إيلاء اهتمام لغير حاجاته وحفظ متطلباته؟! وأين هو ذاك المرء الذي سيكون على استعداد نفسي وذهني لأن يكون ساعياً في سير تكامله الإنساني، ومنخرطاً في بناء مجتمعه البشري، ومساهماً في حلِّ معضلات انحداره وتدهوره؟

لذا ولأجل هذا الضعف الذي مني به الإنسان، فإنَّ التحكُّم به من خلال عزله القسري عن ساح الحياة والرقي الإنساني والمشاركة الاجتماعيَّة الفاعلة، سيكون سهلاً يسيراً ومائدةً مغرية لمن يريد إقصاء العامَّة وعياً وروحاً، رغم حضورهم جسداً وصوتاً وحناجر، عبر إرهاق كاهلهم بهمِّ لقمة العيش، وتأمين وسائل الحياة من مسكن ومأكل وملبس وآلات التنقل والاتِّصال، من خلال التضييق المالي بفرض الضرائب والقيود وغلاء الأسعار ومحدودية الدخل.

وسيزداد الحال تأزماً عندما ينضمُّ إلى قلق قوت العيش القلق الأمني والخوف من الحرب والقتل والتشرد، والتلويح برايات الغزو، والتركيز على لمعان أنياب الأعداء، والتخويف من الأمراض والأوبئة؛ بحيث يصير الناس في نهاية الأمر مجرَّد آلات طبيعيَّة، وإن كانت حركاتها وأفعالها إراديَّة، إلَّا أنَّها مقهورة بفرض مبادئها الإدراكيَّة في الحسِّ والخيال، فلا يجد المرء بداً من العمل وفقها، والتنازل عن أمل الاهتمام بكمالات أُخر، وحاجات لا مجال للعناية بها إلَّا في طول الاكتفاء من الحاجات البدنيَّة والضروريَّة الملحة.

وللأسف، فإنَّ تأثير هذا الإكراه على قدرة الإنسان قد أعقب نتائج بالغة الخطورة، فلم يعد الأب والأمّ والمعلّم والمدرّس والطالب والجامعي والموظَّف والتاجر والطبيب والمهني والمتخصِّص في أيِّ مجالٍ علميٍّ، لم يعد أيٌّ منهم قادراً على تأدية الغاية والغرض من العناوين التي تلبَّس بها كما هو في حقيقته، بل لقد حوّل إلحاح الحاجات وهمَّ تأمين مقوّمات العيش وحماية الذات كلّاً من هؤلاء إلى الاكتفاء من مهامهم ومسؤولياتهم على ما يرتبط بتلك القواهر؛ ممَّا أنتج في نهاية الأمر أن تصبح مهمة الحياة مقصورة على ذلك، وغاية المسؤوليات مختزلة في المال والأمن وسائر مقوّمات العيش؛ وبالتالي يتحول ما كان يقتصر عليه بسبب الإكراه والعجز إلى غاية حصرية على المستوى النظري أيضاً، فتتبدل الأهداف وتضحل الطموحات وتختزل المسؤوليات وتضيع الكمالات دون التفات ووعي.

تحليل وتقييم للأساليب الخمسة

إذا ما أمعنا النظر في هذه الأساليب الخمسة، فسنجد أنَّها تستند جميعها إلى نقاط ضعف في الطبيعة البشريَّة، يتمُّ استغلالها أو تؤدي بشكلٍ تلقائيٍّ إلى تشكيل ما يحرف سير المجتمع الإنساني عن تكامله الحقيقي، وحتَّى يكون سبيل التعامل مع مكامن الضعف هذه واضحاً؛ لأجل إيجاد حلول ناجعة لها، فلا بُدَّ من أن نسّبرها؛ لأنَّ التعرُّف على أسباب المشكلة بعمقٍ وشمولٍ هو أولى المراحل التي ينبغي أن تتقدَّم أيَّ حلٍّ.

تحليل النقطة الأولى

أمَّا بالنسبة إلى النقطة الأولى، فإنَّ كلّاً من الارتباط العاطفي والنفسي من جهةٍ وتلقائيَّة التصديق والاعتقاد بما شاع واشتهر واعتيد عليه أو قيل من قبل الساسة والمدبِّرين، هما الأمران الكامنان وراء التكتُّل والتحزُّب والتعصُّب والقدرة على إحلاله واستغلاله، فلو لم تكن تلك العلقة العاطفيَّة والنفسيَّة، لما كانت سرعة الاصطفاف والانحياز لتلقي بثقلها على عمليَّة الاختيار وتعيين الموقف، ولولا تلقائيَّة التصديق والاعتقاد بالمشهورات والمقبولات، لما كان بالإمكان الوقوع في تبني الآراء الكاذبة والأحكام الخاطئة والتعاضد والتكاتف في تبنيها والدفاع عنها وترتيب لوازمها.

إنَّ الجامع بين سرعة الانحياز وسرعة التصديق والتبني، هو انعدام الروية والتأمُّل، **ففي الأوَّل**، كان عدم التأمُّل والتدبُّر ـ في آثار الأفعال والمواقف وفي موجب السعي خلفها ومدى علاقتها بالكمال الحقيقي الذي هو شرط تعلق الاختيار بأيِّ شيءٍ ـ سامحاً لخضوع الاختيار للانفعال والعاطفة. **وفي الثاني**، كان انعدام التأمُّل والفحص في صدق الأحكام والآراء وتوفرها على شرط الواقعيَّة والحقيقة، سامحاً لسطوة المشهور والمقبول بأن تشكِّل المباني (الأسس) المعرفيَّة لكلِّ حكمٍ ورأيٍ.

تحليل النقطة الثاني

أمَّا بالنسبة إلى النقطة الثانية، فإنَّ وجدان الشهوات والرغبات أمر تكويني، كما أن تلبيتها في الجملة حاجة ضروريَّة، والكلام لا يقع في أصل التلبية والعمل على تحصيلها بقدر ما يقع في الأسلوب والمقدِّمات التي تعتمد للوصول إليها، وإذا ما تأمَّلنا منشأ سرعة الانسياق وراء ما يعد بتحصيلها، فسنجد أن إلحاحها وشدة الرغبة بها توجب انحصار الرؤية والتوجُّه إليها، فلا يعود المنساق متأمَّلاً ومتدبِّراً في ماهيَّة الطريق المعتمد وآثاره الجانبيَّة والنقص والفساد الذي يؤدي إليه؛ وعليه فإنَّ سيطرة الاندفاع تحجب الرؤية المتأنية والمتدبِّرة؛ لانعدام منشئها، وهو الروية العقليَّة، والتي يكون محلها في الفكر وقبل مرحلة الاندفاع والانسياق التلقائي، فلا يبنى الاختيار على المعرفة الصحيحة والتعقُّل؛ ولذلك ستتعدد التكتُّلات والجماعات بتعدُّد الأهواء والأساليب المتبعة في متابعتها، وهو ما سيؤدي إلى تعارضها وتنافرها طالما أنَّ اختيارات أفراد كلِّ فرقةٍ وجماعةٍ لم يراعَ فيها إلَّا العائد الشخصي والأناني المبتني على تفضيل الذات وترجيح كمالاتها على ما عداها، وهذا بدوره ينبت التنافس والتناحر كما هو مشاهد ومعاين في الحياة اليوميَّة.

تحليل النقطة الثالثة

أمَّا النقطة الثالثة والمتمثِّلة في تأثير ردة الفعل على الأحكام والاختيارات، فمن الواضح أنَّ رفض الحرمان والقهر أمر لا يملك الإنسان التخلي عنه، كما أنَّ توقه إلى الخلاص

شعور طبيعي؛ ولذلك فمحلُّ التركيز هو أمران:

الأوَّل: تشخيص السبب الحقيقي للحرمان والقهر.

والثاني: الأسلوب المعتمد للوصول إلى الخلاص منهما.

حيث يصطدم الأوَّل بالخلط بين ما هو سبب وما ليس بسبب، ويواجه الثاني عقبة التسرع في الاختيار للحلول الظاهرة والمقترحة، ولا ريب أنَّ ما يصطدم به الأوَّل ـ وهو تعيين السبب ـ سيؤثر على الثاني ـ وهو تعيين طريق الخلاص ـ ولذلك يلزمنا التفصيل قليلاً في هذه النقطة لأهميَّتها، **فنقول**:

إنَّ تشخيص ما هو السبب وراء الحرمان والقهر يصطدم بنحوين من الخلل كما هو مشاهد: حيث **تارةً** نحدد ما ليسب بسبب على أنَّه سبب ونغفل السبب الحقيقي، كما إذا وقعنا في فخ أحدهم واحتال علينا، وقد كان من أهل بلدٍ آخر غير بلدنا، فإننا نغفل صفاته وظروفه الخاصَّة التي أوجبت أن يكون محتالاً، ونقوم بجعل الحكم منصباً على كلِّ مَن ينتمي إلى ذلك البلد أو تلك القبيلة أو العائلة أو الحزب أو أيِّ جماعةٍ أو دينٍ أو طائفةٍ أو غير ذلك؛ وعليه فإننا نجعل السبب وراء كونه محتالاً أو مفسداً أو مؤذياً أو قاسياً هو انتماؤه إلى فئة معيَّنة من فئات البشر أو إلى فكر معيَّن دون فحص لما ينتمي إليه فحصاً حقيقياً ودقيقاً بأدواته الخاصَّة، مع أنَّ ذلك ليس إلَّا تجنيًا وتعميماً ساذجاً، ولكننا نمارسه كثيراً وتنطلق منه في ردة الفعل.

وتارةً نأخذ ما ليس بسبب على أنَّه سبب مضاف إلى السبب الحقيقي، فنبني على أنَّ كلَّ ما ينتمي إلى المجموع هو السبب؛ وبالتالي نتخذ موقف الرفض وأشباهه تجاه كلِّ مَن توفر فيه شيء من تلك الأمور، وذلك من قبيل ما يحصل عند من يختار أن يلحد ويرفض الاعتراف بإله للكون؛ وذلك لأنَّه وجد بعض أتباع الأديان قد مارسوا كلَّ ما ينافي الإنسانيَّة في سلوكهم وكرَّسوا الاقتتال والتحارب، فمن إسناده الحرمان والقهر إلى ممارسة الدينيين يقوم برفض كلِّ ما هو ديني وإلهي ويختار الإلحاد، مع أنَّ الممارسة شيء والفكر والنظريَّة شيء آخر، والحكم على أحدهما ينبغي أن ينطلق من معايير مناسبة، وإذا كان دينٌ ما فاسد النظريَّة فلا يستلزم ذلك فساد كلِّ دينٍ، وإذا فسدت الرؤى الدينيَّة المنتشرة فلا يستلزم ذلك فساد الاعتقاد بالله؛ لأنَّ الدليل إثبات كلِّ حلقةٍ من هذه الحلقات ليس مرتبطاً بالأخرى، والأمر نفسه ينطبق على جعل نظام الملكيَّة الفرديَّة دخيلاً في القهر والحرمان الذي سببته الرأسماليَّة، فنقوم برفض نظام الملكيَّة الفرديَّة بالكليَّة ضمن رفضنا للرأسماليَّة، ونبني نظاماً آخر نسميه بالاشتراكيَّة، نسلب فيه الناس أيِّ ملكيَّة وسلطة على ما في حوزتهم، مع أنَّ أصل الملكيَّة شيء مغاير للحدود التي تعطى لها وللممارسة التي ترتبط بها.

ومثله الكلام عندما نقع ضحية الاستبداد من الحاكم، فنحكم بأنَّ جعل نظام الحكم بيد شخصٍ ما هو السبب في الفساد، ونرتب عليه رفض كلِّ حكمٍ مستقل لشخصٍ أو فئةٍ

معيَّنة، دون أن نميز السبب الحقيقي وراء الظلم، وأنَّه هل كان استقلال الحاكم، أم فساده في نفسه.

وكذلك الحال عندما نجد أنَّ الديمقراطيَّة تؤدي إلى أن يجعل اختيار الحاكم بيد عامَّة الشعب، مع أنَّ عامَّة الشعب يفتقرون إلى الدراية في تشخيص الحاكم الصالح، ويتأثرون بالإغراء والتضليل الإعلامي، فنقوم برفض النظام الديمقراطي جملةً وتفصيلاً، دون تميُّز في سبب الفساد، وأنَّه هل كان النظام بطبيعته، أم كون عامَّة الشعب غير مؤهلين بعد للاختيار الصحيح؛ وبالتالي إذا ما تمَّ تأهيلهم فحينها ترتفع المشكلة؟

وكذلك الحال عندما نجد أنَّ الاتكال على الغيب والقدرة الإلهيَّة قد أدَّى إلى خمول الناس وعدم السعي إلى التغيير، فنقوم بردة فعل اتِّجاه كلِّ اعتقادٍ بالغيب واتكال على الله، دون أن نميِّز السبب الحقيقي وراء الخمول، وأنَّه هل هو محض الاتكال على الغيب، أم سوء الفهم للعلاقة مع الله والارتباط بالغيب، وكيفيَّة حصول التغيير؟ وحينما نجد أنَّ نظام الترهيب والترغيب في التربية أو التقنين، قد أدَّى إلى محدودية التفكير والإبداع وصرف الأطفال والناس عن الفهم الواعي للنظم الفرديَّة الاجتماعيَّة، فنقوم بردة فعل اتِّجاه كلِّ ترهيبٍ وترغيبٍ أو حتَّى تقنين، دون تمييز بين أصل النظريَّة وإفراط الممارسة؛ حيث تبنى النظريَّة على قاعدة مراعاة حدود القابليَّة في اختيار أسلوب المعاملة واختلافه باختلاف

القابليات ومحدوديته بحدود التأدية إلى الهدف، وفي قبال ذلك فإنَّ الممارسة تتخذ شكل الإفراط لمكان سوء فهم الممارسين للنظريَّة؛ ممَّا يؤدي بالمتضررين إلى رفض النظريَّة جملةً وتفصيلاً، وهذا إفراط من جهةٍ وتفريط من جهةٍ أخرى.

أمَّا بالنسبة إلى تشخيص الأسلوب المعتمد في تعيين طريق الخلاص، فلمكان طغيان الانفعال وردة الفعل في تشخيص السبب، فإنَّ أوضح مصاديق الخلاص من موجبات الحرمان والقهر هي أضدادها؛ ولذلك يسارع إلى تحديد ما يكون على القدر الأكبر من التنافي والبُعد والتباين، مع ما تمَّ تحديد أنَّه سبب الفساد، فيلجأ المتضررون من استبداد الفاسد إلى جعل نظام الحكم بيد الشعب، ويلجأ المتضررون من سفاهة الاختيار الشعبي وضعف التمييز عند الناس وسهولة التأثير عليهم إلى اعتماد أسلوب الاستبداد، ويلجأ الناقمون على حكم الأغنياء والبرجوازيين أو الأرستقراطيين إلى جعل الحكم بيد الفقراء والعمَّال، ويلجأ المعانون من طغيان الممارسة الدينيَّة إلى إقصاء الدِّين وتعاليمه وقيمه عن ساحة الحياة، ويلجأ المقهورون بالكبت والتقييد للحريَّات إلى جعل الحريَّة المطلقة شعاراً للحياة وأساساً للنجاح، وينادي من كممت أفواههم ومنعت أفكارهم برفع كلِّ قيدٍ عن الفكر والإعلام والفنِّ، ويلجأ المحرومون بسبب سوء استخدام السلطة السياسيَّة وفساد المنتمين إليها إلى رفض أيِّ نُظمٍ سياسيَّة، وهكذا فإنَّ أبرز مصاديق انتفاء سبب الحرمان هو ضدّه؛ ولذلك يكون هو الأسرع حضورًا في نفوس

المقهورين والمظلومين والأسهل اختياراً، إلَّا أنَّه يكون مجحفاً من جهةٍ أخرى ومفرِطاً أو مفرّطاً من جوانب مختلفة.

وبعد كلِّ ما تقدَّم، يصبح بيِّنا أنَّ اتكال الرفض والاختيار على ردة الفعل لا يكون ضامناً للخلاص من الفساد، بل يوجب الوقوع في فساد من جهات أخرى؛ ولذلك يتوقف تشخيص الأسباب الصحيحة واختيار الوسائل المناسبة والنُظم الصالحة على **تقدُّم عمليَّة التروّي والتمهُّل والدراسة العقليَّة والفحصيَّة والحسيَّة الاستقصائيَّة للتعرُّف على الأسباب الحقيقيَّة والحلول الناجعة**، فسبق التعقُّل والروية ـ بعد إتقان كيفيَّة التعقُّل ـ لعمليَّة الرفض ولعمليَّة الاختيار لطريق الخلاص هما الكفيلان بضمان صواب الانتقال إلى الموقف الأفضل والنظام الأنسب لكمال البشريَّة.

وممَّا تقدَّم يظهر معنى أن نقول: **إنَّ الأفراد والمجتمعات تسير في عمليَّة تطوّر**، إلَّا أنَّ التطوّر ليس مطلق الانتقال من الحال إلى حال بشكلٍّ عشوائي، ولا هو مطلق الخلاص من مفاسد من جهةٍ ما، أو الحصول على إيجابيات من جهةٍ أخرى بل هو تحوّل الممارسة البشريَّة الفرديَّة والاجتماعيَّة من حالة الإفراط أو التفريط إلى حالة الاعتدال والتوسط، أي: هو الاستغناء شيئاً فشيئاً عن الاتكال على ردة الفعل العمياء والخضوع لسلطان الاستياء واستبدالها بالتروّي والتعقُّل؛ لاختيار السبيل الأقوم والأوسط الذي يحفظ تحقيق إيجابيات كلا طرفيه المتضادين، ويخلّص من سلبيات كلٍّ منهما، **ولكن بما أنَّ هذا الانتقال أوّلاً**،

ثمَّ حُسن التشخيص ثانياً، ليس يأتي بمحض الرغبة به، بل يحتاج إلى العمل على تعويد الذات التريث والتمهُّل، ثمَّ امتلاك القانون العقلي السليم وأدوات الفحص والبحث والاستكشاف، فإذا ما اجتمع الاثنان أمكن البلوغ إلى الغاية، وكلّما ازدادت عمليَّة التعويد للذات كلما قربت الممارسة من التروّي والتعقُّل، وكلّما ازداد الحذر في تطبيق قانون العقل، وكلّما صارت وسائل الاستكشاف والفحص أكثر دقة، كلّما قرب الإنسان من التشخيص الصحيح للسبيل الأقوم، وبذلك يكون سائراً في أطوار التكامل نحو الوسط من الجانبين مبتعداً عن إفراط وتفريط كلا الضدّين.

إلى هنا، ومن خلال عمليَّة التأمُّل بالنقاط الثلاث السابقة، ظهر أنَّ تأثير استغلالها في المجتمع الإنساني يكمن في تكريس أفكار وممارسات جديدة ومختلفة عمَّا كان سائداً، وفي تحريك بوصلة المجتمع من اتِّجاه سائد إلى اتِّجاه آخر جديد، وبقي لنا أن نتأمَّل النقطتين الأخيرتين؛ لنرى الأسباب الكامنة وراء تأثيرها السلبي وطبيعة ذلك التأثير، فنقول:

تحليل النقطة الرابعة

أمَّا بالنسبة إلى النقطة الرابعة وهي الإلهاء، فليس الغرض النظر إلى أصل الحاجة إلى اللهو واللعب وتحصيل اللذات وأنواع المتع، فإنَّه من البيَّن أنَّ النفوس البشريَّة تملُّ وتسأم وتتعب من جهةٍ، وتجد أموراً كثيرةً ملذةً وممتعةً من جهةٍ أخرى، ويدخل الاحتياج إليها في الجملة تحت دائرة

الحاجات الضروريَّة، وتختلف درجة الحاجة باختلاف النمو الذي يتدرج فيه الإنسان؛ ولذلك فلا ريب في الحاجة إلى هذا نوع من الترفيه واللهو وإلى الإحساس باللذة والمتعة، ولكن الكلام يقع في موجب الاستغراق في طلبها؛ ولذلك يمكننا البدء في تأمُّل هذا الأمر بالالتفات إلى مبدأ الإرادة والعمل في النفس الإنسانيَّة، حيث سنجد أنَّ الإدراك يقف في أوَّل سلسلة الأسباب التي تشكّل طبيعة العمل ومتعلق الإرادة، وهذا الإدراك حينما يتعلق بأشياء على أنَّها كمالات، سواء كانت منافع أو ملذات، فإنَّه يصير مبدأ لنشوء شعور وانفعال تجاه ما أدرك أنَّه نافع أو ملذ...

وبالجملة، كمال ما وبعد أن ينشأ الانفعال ولا يحدث في النفس تنازع بمشاعر وانفعالات أخرى، نتيجة أنَّ الذهن قد استحوذ على إدراك معيَّن واقتصر على لحاظ كمال بعينه، فحينئذ فإنَّ الإرادة تصير فعليَّة، ويترتب عليها القيام بالسلوك المناسب والمؤدي إلى تحصيل الغرض، وإذا كانت المعرفة تقف في رأس السلسة فإنَّه كلّما كان الإدراك أسهل وأسرع، كلّما كانت الأفعال الأقرب والأقدم مزاولةً هي تلك التي تحصل الكمالات والمنافع واللذات الأقرب نيلاً وتحصيلاً، ومع اقتصار الإدراك على نوع معيَّن من الكمالات وانحصار المعرفة بصنف خاصٍّ من اللذات والمنافع، فإنَّ السلوك سيكون منحصراً في دائرة محدودة ومجال خاصّ، وكلّما توسعت دائرة المعرفة لتشمل الاطلاع والوعي بأنواع كمالات مختلفة وأصناف لذات متعدَّدة، فإنَّ شموليَّة السلوك

لتحقيق كمالات متنوَّعة والقدرة على التشخيص للأهم كمالاً والأرجح اختياراً، ستكون أغنى وأكبر.

ثمَّ إنَّ سعة الإدراك والمعرفة لأنواع الكمالات تتوقف على سعة المعرفة والإدراك بالحاجات الإنسانيَّة، والتي هي بدورها تستند إلى سعة المعرفة بالخصائص التي يمتلكها الإنسان والقدرات التي يحوزها والأهلية التي يتمتع بها والعلاقات التي تربطه بما حوله؛ وبالتالي كلّما ضاقت دائرة المعرفة بطبيعة الذات الإنسانيَّة والحياة البشريَّة وأنحاء العلاقات التي تربطه بما حولها، فإنَّ دائرة المعرفة بالحاجات ستصير أضيق؛ وبالتالي ستصير دائرة الوعي بالكمالات أضيق هي الأخرى؛ ممَّا سيترتب عليه محدوديَّة الغايات التي تتوخى من السلوك الإرادي للإنسان.

وانطلاقاً من كلِّ هذا، فإنَّه ممَّا لا يرتاب به هو كون المتع الحسيَّة واللذات البدنيَّة وجملة من المشاعر كالملل والأنس... وجملة من الرغبات كالشهرة والتميُّز... لهي من الأمور البيِّنة المعرفة والواضحة الوجدان لها في نفوسنا؛ ولذلك فإنَّ أوَّل ما يتوخى سلوكنا فيما يتوخاه لهو الغايات التي تناسب هذه الأمور الواضحة الإدراك والبيِّنة الوجدان؛ وعليه فما لم يتعرف الإنسان على حاجات أخرى وكمالات زائدة، فلن تنشأ مشاعر وانفعالات ورغبات زائدة؛ وبالتالي سيقتصر سلوك الإنسان على ما يكون عليه سلوك الطفل في السعي إلى اللذات الحسيَّة وإرضاء المشاعر التلقائيَّة.

ومن هنا، فإنَّ الجهل وعدم المعرفة تقف حاجزاً أولياً في سبيل توسيع دائرة غايات السلوك الإنساني لتشمل الكمالات العلميَّة والأخلاقيَّة، والمساهمة في تعميم النفع والكمالات لمجمل المشاركين في الحياة الإنسانيَّة، كما أنَّ تغذية وترويج الكمالات الحسيَّة والأنانيَّة واللهو واللذة على أشكالها المتقدِّم ذكرها، سيكون موجباً لتأجيج المشاعر المناسبة لها وصرف الهم والدافع عن التطلع إلى كمالات أخرى، والاعتناء باستكشاف مجالات أخرى من التكامل الإنساني؛ ولذلك نجد أنَّ عاملين اثنين يلعبان دوراً أساسياً في التهاء الناس وغفلتهم وانكفائهم، فلا يتكاملون في جوانبهم الإنسانيَّة الأخرى، ولا يشاركون عالمهم تكامله، ولا يساعدون في رقيه ونموه، **وهذان العاملان هما: الجهل بسعة الكمالات الإنسانية وتنوَّعها من جهةٍ، والترويج لنمط معيَّن من الكمالات والتحفيز عليه من جهةٍ أخرى،** والأوَّل يشكِّل انعدام مقتضي اتساع رقعة التكامل، بينما يشكِّل الثاني وجدان المانع عن تحصيل المقتضي أو تفعيله، وهذا ما يبرز عدم كفاية رفع الجهل من خلال التعليم، بل يحتاج إلى إيجاد وسيلة تخول الناس لمواجهة الترويج والتأثير، وتملّكهم الحصانة تجاه الانجرار وراء التلويح بالملذات والرغبات البدائيَّة.

وليس خفياً أنَّ السبيل لتحقيق تلك الحصانة، يكمن في تفعيل الروية العقليَّة من جهةٍ، وإيجاد نحو آخر من الترويج يكشف إجحاف الترويج المفرط ومدى الاستباحة لمشاعر ورغبات الناس من جهةٍ أخرى؛ وذلك عبر صناعة إعلام

وترويج يعنى بتوجيه الرغبات والغايات وتقنينها بالنحو الذي يجمع بين تحقيق الكمالات على تنوّعها، ويراعي القابليات والمؤهلات على اختلافها، وليس بطغيان المراعاة لأحدها على حساب غيرها.

تحليل النقطة الخامسة

أمَّا بالنسبة إلى النقطة الأخيرة والمتمثِّلة باشتغال الناس أو إشغالهم بتأمين مقوّمات العيش، ففيها موضعان للبحث والتأمُّل، **والأوَّل** يتمثَّل في آثار استغراق الناس في تحصيل الحاجات الضروريَّة ومتابعة تطوّر محصلاتها وتنوّعات وسائلها وأسبابها، **والثاني** في السبيل إلى تحقيق الاكتفاء فيها وعدم مزاحمتها لمراعاة الكمالات الإنسانيَّة والمشاركة الاجتماعيَّة في تكامل البشريَّة. أمَّا الأوَّل، فقد سبق وأُشير إلى أنَّ إلحاح الحاجات الضروريَّة من مسكن ومأكل وملبس ووسائل تنقل واتصال يقود إلى استئثارها على اهتمام الإنسان؛ وبالتالي سيكون كلُّ عملٍ يقوم به المحتاج منظوراً إليه من حيث مدى تأثيره في رفع تلك الحاجات، وهذا ما يصير الجهد محصوراً في تأمينها بالذات وتصير الحاجات الأخرى والكمالات الباقية مطلوبة بالعرض، وبشرط ملازمتها لتحصيل الحاجات الضروريَّة، وهذا ما شأنه تغييب أهميَّة تلك الكمالات والاقتصار في بذل الجهد في تحصيلها على المقدار الملازم لتحصيل الحاجات الضروريَّة، وهذا بدوره سيقود إلى الإخلال بالكمالات الإنسانيَّة وحصول الفساد وشيوع الروح الأنانيَّة والماديَّة وترسيخ مبدأ أهميَّة ذات كلِّ إنسانٍ على غيره، ممَّا

يكرِّس حالات التنافس والتصارع والتسابق، بل وحينما تقصِّر الوسائل المعتمدة لتحصيل مقّومات العيش عن الوفاء بتأمينها، فإنَّ النفس تتوجه إلى تحصيلها بأيِّ طريقةٍ تسمح بذلك دون مراعاة لآثارها وما يلحق ذلك من التضحية بكمالات إنسانيَّة أهم أو كمالات الآخرين، وحينما تصبح تلك الحاجات هي الغاية وراء كلِّ سلوكٍ، فإنَّ النفس ستتجه إلى ترقب تطوّر الوسائل والأدوات وتنوّعها والذي بدورها يجعل الحاجات في تزايد والعمل لأجلها في تواصل وإلحاح، بحيث تعتاد النفوس على كونها مستهلكة لما يطرح في أسواقها وتستغرق في ملاحقة تغيُّرها وتنّوعها، وتسخَّر كلُّ الأعمال التي تزاول في سبيل تأمين المال اللازم للحصول على تلك الوسائل.

وبالجملة، فمضافاً إلى أصل الحاجة، فهناك ثلاثة أمور تعمل على استئثار الهم، وتؤدي إلى التفريط في الكمالات الإنسانيَّة الأخرى والتغاضي عن المشاركة الفاعلة في تكامل الإنسانيَّة:

الأوَّل: وهو قصور الأعمال عن وفائها بما يكفي من المال لتأمين ما يلزم، ممَّا يجعل الناس في حالة من العوز والفقر، ويقودهم إلى اختيار وسائل فاسدة ومفسدة ومضيعة لكمالاتهم الأخرى.

والثاني: قيام الجهات المصنِّعة والمؤمِّنة لوسائل العيش بالتنويع والتطوير، واتِّباع سياسة الإبقاء على الرغبة والحاجة عبر عدم طرح الوسائل التامة والكافية، بل التدرُّج في

الصناعة والطرح في الأسواق؛ لضمان استمرار الطلب على المنتجات وتبديل القديم بالجديد، وهذا ما يؤدي إلى تأجج الرغبة وتعاظمها واستمرارها؛ وبالتالي إيجاد داعي البحث عن الطرق المؤمِّنة للمال الكافي للحصول على المنتجات الجديدة، دون الاهتمام بآثار تلك الطرق أو بآثار ذلك التزايد في الاهتمام المادِّي والمالي.

والثالث: تعاظم الترويج والدعاية، سواء للمنتجات ووسائل العيش أو للروح الماديَّة اللاهثة وراء المال ومواكبة تطوّر الوسائل، وقد بلغت القدرة على تفعيل هذا الأمر في عالمنا المعاصر حداً بالغ التفوق، سواء في أساليب الدعاية أو الأفلام السينمائية، التي أخذت على عاتقها تكريس أهميَّة المال والوسائل المتطوّرة والمتنوّعة، وترسيخ القناعة بلزوم أولويتها على كلِّ ما عداها، مضافاً إلى إشاعة الروح الأنانيَّة وتأجيج الشهوات والرغبات، ممَّا يجعل الناس في حالة الهيجان الدائم لتأمين مجاراة التطوّر المادِّي والتفوق الشخصي بأيِّ وسيلةٍ أو طريقةٍ متاحة، دون إقامة اعتبار لجهات كماليَّة وإنسانيَّة أخرى[1].

إنَّ آثار هذا الأمر بعوامله الثلاث، قد امتدت إلى تشويه القصد والغاية من التعليم والتعلُّم؛ بحيث صيَّرتهما وسائل لتحصيل الوظيفة والمال والشهرة والسلطة، وهو ما أدَّى إلى تسخير العلم وآثاره وتقنياته في خدمتها دون رعاية الكمالات الإنسانيَّة الباقية، فجعلت القدرات التي يخوِّلها

(1) يراجع للاستزادة حول ذلك: أزمة الوعي الأوروبي لـ(بول هازار). وعصر الثورة، وعصر رأس المال، وعصر الإمبراطوريَّة، وعصر التطرّفات لـ(هوبز باوم).

العلم في يد الراغبين في زيادة ثرواتهم أو سلطتهم أو شهرتهم أو ظلمهم، كنتيجة طبيعية لربط العلم والعمل بغايةٍ واحدةٍ وهي الحاجات الماديَّة، وهذا بدوره قاد على أن تصير قيمة وكرامة الإنسان في مقدار ما يملكه، وليس قيمة وكرامة له في ذاته كإنسان.

هذا بالنسبة إلى الأمر الأوَّل حول الآثار والأسباب. أمَّا بالنسبة إلى الأمر الثاني وهو السبيل إلى تحصيل الاكتفاء وعدم المزاحمة مع الكمالات الإنسانيَّة، **فأقول**: إنَّ هذا التكاتف والتعاضد الذي تقوم به هذه العوامل لإشغال الإنسان الفرد وأسره وتغيير أهدافه، لا يمكن أن تلقى مهمة مجابهتها على عاتقه واختياره لوحدهما، وإذا استطاع أفراد معدودين النجاة من آثار الانجراف، فهذا لا يصيِّرها ممكنة لكلِّ أحدٍ؛ لأنَّ القابليات متفاوتة الظروف المحيطة والمؤثرة مختلفة؛ وبالتالي فلا بُدَّ من تحديد ما هو من مسؤوليَّة الفرد وما هو من مسؤوليَّة غيره، أمَّا ما هو من مسؤوليَّة الفرد، فيتمثَّل أوَّلاً بأنَّ يعي قيمة الحاجات الضروريَّة في سلَّم الكمالات، وأنَّها وإن كانت ضروريَّة إلَّا أنَّها آليَّة ومقدِّمة للكمالات الإنسانيَّة، وأنَّها حقٌّ له ولكلِّ أفراد الإنسان، ولا ترجيح لذاته وإنَّما بينها تساوٍ في الاستحقاق؛ وبالتالي يتعيَّن التعاون في العمل على التكامل وليس الاستئثار وترجيح الذات والأحباب؛ وبالتالي فإنَّ التزاحم مع كمالات غيره لا يصيِّره أحقُّ منه ولا يخوَّله ترجيح نفسه.

وثانياً بأن يميِّز بين ما هو من الضروري المُلح بحسب طبيعة الحياة الاجتماعيَّة المحيطة به، وما هو من غير الضروري ممَّا يمكن الاستغناء عنه دون الوقوع في الحرج والأذى بحسب طبيعة الحياة الاجتماعيَّة، وإن أدَّى إلى فوات رغبات وشهوات عملت الدعاية والترويج الإعلامي على تأجيجها وتفعيلها.

وثالثاً بأن يتعلم الروية والتمهُّل في الحكم والتشخيص لما يحتاجه وما لا يحتاجه، ويتعود الروية والتأمُّل فيما يقوم به من منطلق الحاجة، بأن يحرص على اختيار الطرق غير المضيِّعة لكمالات أخرى بقدر ما يطيق ذلك ويتاح له.

وأمَّا ما هو من مسؤوليَّة غيره، فيتمثَّل بالواجبات الملقاة على عاتق المؤسَّسات الفاعلة في المجتمع، والتي لا تختصّ بمعالجة هذه النقطة المتعلِّقة بإلحاح الحاجات الضروريَّة وتوابعها، بل تشمل معالجة النقاط الأربعة السابقة التي سبق الكلام عنها وتحليلها وببيان أسبابها وسبل علاجها؛ ولذلك سنعمد فيما يلي إلى الكلام على طريق التغيُّر والرقي بالمجتمع الإنساني من خلال المهمات الملقاة على عاتق المؤسَّسات الفاعلة في المجتمع، ولكن بقي أن نشير هنا إلى أمرٍ يتعلق بالنقطتين الأخيرتين، وهو: إنَّ تفعيل عمليَّة التحكُم من خلالهما، إنَّما يكون بصرف تلك الشريحة من المجتمع البشري المتأثرة بعمليتي الإلهاء والإشغال عن المشاركة الجادة في تشكيل الموقف في الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وتغييبها عن الحراك المجتمعي

الفاعل والمؤثر فيما يخصُّ المساعي والأهداف، بخلاف الشرائح المتأثرة بالنقاط الثلاثة الأولى ـ أعني: تفعيل عامل الانتماء، والإغراء، وتوظيف ردة الفعل ـ حيث يكون التحكُّم بها بجعلها جزء من الحركة المجتمعيَّة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، ودخيلة بشكلٍ إيجابي في تحقيق المساعي والأهداف، وهذا ما يدلنا على أنَّ إيجاد الحلِّ للنقاط الثلاث الأولى هو إحدى ركائز الحلِّ في النقطتين الأخيرتين، خصوصاً إذا أخذنا بالاعتبار أنَّ عمليَّة الإشغال كثيراً ما تتمُّ من خلال إشاعة الخوف والاقتتال والتصارع بين الفئات والأحزاب والمنظمات، ومن الواضح أنَّ السبيل إلى تخليص الناس من الخوف والقلق هو رفع سبب هذا التشاحن والتقاتل، وليس هو إلَّا بتحقيق علاج النقطة الأولى المتمثِّلة بتفعيل عامل الانتماء وترسيخ العصبيَّة الفكريَّة، مضافاً إلى حلِّ النقطتين الثانية والثالثة؛ وبالتالي لا يمكن الحديث عن حلٍّ شامل للنقطتين الأخيرتين إلَّا في طول الحلِّ للنقاط الثلاثة الأولى.

المهام الكفيلة بتكامل المجتمع الإنساني

قبل الخوض في سبيل التغيير وبيان الخطوات التي ينبغي اتِّباعها، لا بُدَّ من أن نجمع ما توصَّلنا إليه من أمورٍ ومهامٍ، يكمن الحل بإحقاقها؛ ليكون الطريق والسبيل لإنجازها واضحاً، وقد ظهر ممَّا تقدَّم أنَّ هناك ثلاث جوانب في الكائن الإنساني يرجع إليها كلُّ مظهرٍ من مظاهر الإنسانيَّة، ويتوقف الحلُّ لأيِّ مشكلةٍ فرديَّة أو مجتمعيَّة على إيجاد آليَّة تضمن تفعيلها بنحوٍ متناسب مع الغاية الكليَّة، وهي الكمال

الإنساني فرداً ومجتمعاً، **وهذه الجوانب هي: الجانب الإدراكي والمعرفي، والجانب العاطفي والانفعالي، وجانب الحاجة والضرورة.**

فإذا ما كانت لدى البشريَّة آليَّة لتنظيم الفعل الإدراكي عبر الوعي بقانون التفكير الصحيح، فإنَّ ذلك سيضمن الوصول إلى الغرض وهو نيل الحقيقة، وإذا ما كان هناك آليَّة لتنظيم الانفعالات والحدِّ من تلقائيتها عبر تفعيل الروية العقليَّة وتعوّد ممارستها، فإنَّ السلوك سيكون أقرب إلى تحقيق غاياته الكماليَّة، وإذا ما كان هناك سبيل لتأمين الحاجات الضروريَّة للفرد الإنساني التي يتوقف عليها إمكان تحصيل الكمالات الإنسانيَّة والتكامل الاجتماعي، فحينها ستنتفي الموانع القاهرة من التكامل والرقي، إذا ما كان هناك كلُّ ذلك، فحينها سيكون المجتمع البشري سائراً نحو التكامل على أكف تعاون وتعاضد بنيه.

وبالجملة، ههنا ثلاث مهام ترجع إليها كلُّ الحلول الممكنة في تذليل عقبات النقاط الخمس، وينبغي أن يكون العمل والجهد منصباً على تحقيقها في المجتمع البشري، وهي:

ـ تعلُّم وتعوّد التفكير السليم (العقلانيَّة النظريَّة).

ـ تعلُّم وتعوّد الروية العقليَّة (العقلانيَّة العمليَّة).

ـ تأمين الكفاية في الحاجات الضروريَّة (العيش الكريم).

وحيث قد تمَّ تعيين المهمات الكفيلة بتكامل المجتمع الإنساني من خلال التحليل السابق للنقاط الخمس، فحري

أن نتناول بشيءٍ من الشرح لطبيعتها، وأن نجمل النتائج المترتبة عليها قبل أن نتعرض إلى الآليَّة التطبيقيَّة التي يتاح اعتمادها من خلال المؤسَّسات الفاعلة في المجتمع الإنساني.

المهمة الأولى: (العقلانيَّة النظريَّة)

إنَّ التفكير السليم هو: التفكير الذي يصل بالإنسان إلى إحدى غايتين: إمَّا نيل الحقيقة متى ما عثر في تفحصه وبحثه على البرهان، وإمَّا التوقف والتحفُّظ عن إبداء الرأي متى ما عجز عن العثور عليه. وحتَّى يكون للتفكير هذه الخاصيَّة فلا بُدَّ أن يتعلم الإنسان الطريق الذي يحفظ سلامة تفكيره ويحجزه عن التهوّر باعتقاد الأباطيل أو التحيُّز بلا دليل، فلا يجعل على عقله لغير البرهان سلطاناً ولا يهوى غير الحقيقة منالاً، وهذا الطريق ليس إلَّا إحكام قواعد التفكير الصحيح المتمثِّلة بصناعة البرهان المنطقيَّة والتي من شأنها أن تربي الإنسان على التجرُّد والموضوعيَّة، وتلقي عن كاهله كلَّ تعصُّبٍ وتحيُّز بعد أن تخوله القدرة على تمييز الأدلة الفاسدة والصحيحة، وقد عنى الحكماء العقليون بهذا القانون رغم ما لحقه من تشويه واقتصاص على أيدي جهات عدَّة خلال التاريخ وإلى اليوم، وقد كان لهذا التشويه والاقتصاص أثره القاصم لظهر الإنسانيَّة والمعيق لها عن الخروج من حلبة الصراع والدخول في ميدان التعاون والتكافل.

إنَّ تسلح الإنسان بقانون التفكير البرهاني، يعصمه عن أن يكون ألعوبة في أيدي الخطباء والسياسيين وأصحاب

المصالح والأهواء؛ لأنَّه يمتلك المرآة التي تعكس الحقيقة وتحافظ على بقائه في برِّ الأمان دون تهور أو انزلاق؛ إذ إنَّ إحدى أوَّل أسباب التحزُّب والتمذُّهب هو انعدام القدرة على التمييز بين الحقيقة وأغيارها؛ لمكان تبعيَّة الأحكام والاعتقادات لسلطة المشهور والسائد وحاكميَّة الموروث والمأنوس، دون التفات لفحص ما تُملؤ به الأذهان وتُلَقَّنه الأفهام، ودون تنبه لموازنة إيحاءات وتعاليم السادة والقادة في المجتمعات المختلفة، واكتشاف مدى قربها أو بعدها من الحقِّ.

وليس يكفي التعلُّم لقانون التفكير مع الغرق في متابعة الهوى، بل لا بُدَّ من أن يتربى الإنسان على إخلاص القصد نحو الحقيقة، وإلَّا فإنَّه سيتأرجح بين متابعة ضمير عقله وبين الانجرار وراء تزيين هواه، كما لا بُدَّ أن يتربى على تطبيق قانون التفكير البرهاني في القضايا الخالصة من الأهواء والبريئة من التحيُّزات، والتي تتمثل بعلمي الهندسة والحساب، فيعاين طالب الحقيقة أمامه كيفيَّة التجرُّد في البحث والحكم دون إملاء الرغبات والموروثات؛ إذ إنَّ ميزة هذين العلمين في أنَّهما قد طبِّق في الاستدلال على مسائلهما قواعد التفكير البرهاني، دون أن يقع الباحثون فيهما في فخ التحيُّز والخضوع لمشهور ومأنوس لمكان بُعد مسائلهما عن التأثير على العقائد والملل والمشاريع والخطط، مضافاً إلى أنَّ موضوعات مسائلهما معلومة الماهيَّة بالبداهة؛ ولذلك أمكن علم آثارها على نحو منتظم؛ ولذلك يعد هذان العلمان مثالاً

بارزاً على شرافة التفكير البرهاني وآثارها العلميَّة الفائقة.

ثمَّ إنَّ تعلُّم قانون التفكير البرهاني وإخلاص القصد نحو الحقيقة، ليس يعني أنَّ كلَّ الخلافات ستحسم، وإنَّما يعني أنَّ الجميع سيكونون شركاء على مائدة البحث الخالص عن الحقيقة، فما وصلوا فيه إلى مبتغاهم تكاتفوا على اعتناقه، وما كان غامضاً ملتبساً، فإنَّه سيبقى موضع بحث محايد دون تجنٍّ أو تعصُّبٍ؛ وبالتالي دون تحزُّبٍ وانقسامٍ، وهذا ما سيؤدي إلى سحب التفرُّقة الحادة بين جمهور الناس إلى طاولة الفحص بأسلوب يتناسب وطلب الحقيقة الخالص.

وبالجملة، فإنَّ لتعلُّم قانون التفكير البرهاني أثراً بالغاً في القضاء على التبعيَّة الفكريَّة لغير الحقِّ والحقيقة، كما أنَّه يعطي الآلة التي من خلالها يتمكن المجتمع البشري من البحث الموضوعي في العلوم، والطريق الذي من خلاله تذلل لهم عقبات الوصول إلى اليقين في مسائلها، سواء في ذلك العلوم النظريَّة أو العلوم العمليَّة بعيداً عن الأساليب الجدليَّة والخطابيَّة والسفسطائيَّة؛ إذ هو يعيِّن أدوات البحث في كلِّ علمٍ بحسب طبيعة موضوعه، فيقتصر على العقل الصرف في علوم الحساب والهندسة وكليات أحكام الوجود، ويشترط ضمُّ التجربة والحسِّ الظاهر إلى العقل في علوم الطبيعيات، ويضمُّ إلى العقل الحسُّ الباطن والظاهر في تحقيق مسائل العلم المدني والحكمة العملية، ويشترط في البحث عن مسائل أيِّ علمٍ أن تتوفر **شروط أربعة**، وهي: أن تستعمل

المبادئ اليقينيَّة، وأن يتأمَّل الموضوع من جميع جهاته وحيثياته، وأن تمتد المعرفة إلى النهاية المقدورة للإنسان والقابلة للمعرفة بحسب طبيعة الأشياء، وأن تشمل الغاية معرفة الأسباب القصوى لمحمولات المسائل.

كما يشترط في الباحثين وجدانهم **لخصائص أربعة**، وهي: القدرة على تمييز معاني الألفاظ، والقوَّة على اكتشاف التشابه بين المعاني، وقوَّة إدراك التباين بينها، والقدرة على تمييز البديهي من النظري. ومتى ما فقد شرط من شروط المنهج أو البحث أو الباحث في العلم، فإنَّ الوقوع في الخطأ والشقاق بين الباحثين سيكون سمة العلوم[1].

وجدير أن نشير في ختام هذه المهمة إلى أنَّ البحث المتعاون في مسائل العلوم تحت مظلة المنهج البرهاني، سيجعل من عمليَّة البحث السابقة على بلوغ البرهان في المسائل المبحوث عنها عمليَّة جدليَّة تشاوريَّة، تتشارك فيها جهود الباحثين في تقصِّي جهات الموضوع وحيثياته الكاملة توصلاً إلى البرهان المحصِّل لليقين، وليس حلبة جدال ومجاهدة تقوم على التصارع بين الآراء، وبما أنَّ المسائل مختلفة من حيث الغموض والوضوح وعلى مراتب متعدِّدة، فقد يتوصَّل الباحثون في عصر إلى برهان مجموعة مسائل وتحقيق قدر من مسائل علمٍ ما، بينما تبقى أخرى على غموضها لتواصل الأجيال اللاحقة البحث والتقصِّي لوجوه الشيء المتعدِّدة توصَّلاً إلى بلوغ الحكم المستند إلى تأمُّل الموضوع من جميع حيثياته

(1) يمكن الاستزادة حول هذه النقطة بمراجعة كتابنا: نهج العقل. وكتاب: الأمكنة المغلَّطة، وكتاب البرهان، للحكَيم أبو نصر الفارابي.

وخصائصه؛ وبالتالي نيل البرهان عليها.

المهمة الثانية: (العقلانيَّة العمليَّة)

إنَّ إنجاز هذه المهمة يتوقف على إنجاز التأسيس العلمي النظري لعلوم الحكمة العمليَّة في تدبير السلوك الفردي والأسري والاجتماعي والسياسي، من خلال اعتماد العقلانيَّة النظريَّة وتطبيق قانون التفكير البرهاني؛ وذلك لأنَّ العقلانيَّة العمليَّة تتوخى غايةً واحدةً في جميع مظاهر السلوك، وهي الكمال عبر اتِّباع الخطوات الموجبة للتكامل؛ وبالتالي لا بُدَّ من تحديد كبريات وصغريات السلوك الإنساني الضامنة لتحقيق هذه الغاية، ويمكن أن نلخِّص العبارة عنها من خلال الإشارة إلى **أربعة أصول**، إليها ترجع كلُّ الأحكام العمليَّة، وهي[1]:

الأوَّل: إنَّ تعيين السلوك يتوقف على تعيين موطن الكمال الراجح في نفسه، وليس لاعتبارات أخرى كالرغبة التلقائيَّة والانفعال التلقائي أو العادة أو الشهرة أو غير ذلك؛ وبالتالي فإنَّ المشاعر والأحاسيس الباطنيَّة التلقائيَّة ليست معياراً لتحديد متعلِّق الإرادة والسلوك المناسب، بل من اللازم فحص منشئها، وهو الأحكام والإدراكات التي تنطلق منها؛ وبالتالي لا بُدَّ من حسم صوابية الأحكام لضمان عدم زيف المشاعر وخداعها.

الثاني: إنَّ كمال أيِّ موضوعٍ متعدَّد الخصائص يتوقف على مراعاة كمال كلِّ خصوصياته، دون إهمال أو طغيان؛ لأنَّ

(1) لقد فصَّلت كلَّ ما يتعلَّق بهذه النقطة في كتابي: مبادئ السلوك الإنساني، الذي سيطبع قريباً إن شاء الله.

الاقتصار على تكامل جهة دون جهة لا يحقِّق كمال الذات المتعدِّدة الخصائص، وإنَّما يحقِّق كمالاً من تلك الجهة، والحال أنَّ المطلوب هو كمال الذات بما هي متعدِّدة الخصائص.

الثالث: إنَّ تعيين ما هو كمال للذات يستند إلى تحديد مدى قابليتها وأهليتها، ممَّا يؤدي إلى اختلاف الأفعال المكمِّلة باختلاف القابليات بين الناس أو المجتمعات، فالتربية للفرد تستند إلى الخصائص الذهنيَّة النفسيَّة والقابليات التي يمتلكها، والتي تختلف باختلاف المراحل العمريَّة والأفراد في فئة عمريَّة واحدة في الجملة؛ وبالتالي لا يمكن فرض نظام تربوي صارم شامل لكلِّ طفلٍ وفردٍ، بل تعتمد الآليَّة التربويَّة على مراعاة القابليَّة والأهليَّة وطبيعة الحاجات الفعليَّة، وتجتمع الآليَّات التربويَّة في أنَّها تحقِّق الكمال المتناسب مع الأهليَّة والخصائص والأحوال التي تكتنف المعني تربيته، وفي أنَّها توكل مهمة تحقيقها لمن يمتلك الأهليَّة.

كما أنَّ التدبير للمجتمع الإنساني إنَّما يتحقَّق باعتماد الآليَّة التنظيميَّة المتناسبة مع خصائص أفراده الذهنيَّة والنفسيَّة، فليس هناك نظام حكم واحد للمجتمعات المختلفة في القدرات الذهنيَّة والنفسيَّة، وإنَّما تشترك أنظمة الحكم في كونها تتوخى تكامل المجتمع وتستخدم من فيهم الأهليَّة؛ لإقامة حكم بهذه الصفة.

وأمَّا **الأصل الرابع** والأخير، فهو أنَّ الناس كلّ الناس متساوون في حقِّ التكامل، وكمال أيٍّ منهم على عهدة كلٍّ

منهم، وبما أنَّهم يختلفون في الجملة في المؤهلات والمواهب والقابليات ومقدار الاحتياج، فإنَّ صغريات كمالهم ستكون مختلفة في الجملة؛ وبالتالي يكون كمالهم بتحقيق ما تتناسب معه خصائصهم وليس بتساويهم فيما يتاح أو يفعل لأجلهم، وإنَّما يتساوون في استحقاق تكاملهم بقدر خصائصهم وأحوالهم.

إنَّ هذه الأصول على اختصارها تجمع أسس صغريات السلوك وتبيِّن أهميَّة ضمان صحَّة الإدراك، والذي طريقه محصور باعتماد العقلانيَّة النظريَّة من المنظِّرين والمؤسِّسين للعلوم المعنية بذلك.

ومن البيِّن أنَّ أثر تحقيق هذه المهمة يكمن في تكاتف أنواع السلوك من أصناف الناس نحو تكامل البشريَّة بتكامل أفرادها، فلا يكون للإغراء سلطان ولا تكون الأنانيَّة مرجعاً في تشخيص السلوك المناسب، بل الأنا كالغير استحقاقاً وتتشاركان غايةً ويلزمهما التكاتف لتحقيقها، كما أنَّ تشخيص السلوك لن يكون تابعاً لردة الفعل والانفعال التلقائي، ولن يكون للحاجات الماديَّة الشخصيَّة على مراتبها الرجحان المطلق، ولن تكون الكمالات الإنسانيَّة العلميَّة والسلوكيَّة مرجوحة ضائعة، ولن يكون اللهو واللعب غاية في نفسه ومستحوذاً على اهتمام ممارسيه، بل وسيلة تفرضها القابلية والحاجات، ولن تكون الانتماءات والتبعيات معياراً في تشخيص الواجبات والحقوق، بل تقصى عن التأثير في

تشخيص السلوك المناسب إلَّا بمقدار ما ترتبط في تحقيق كمال راجح في نفسه، ولن تكون للموروثات والعادات والتقاليد القدرة على حرف السلوك عمَّا يقتضيه تحقيق الغاية الإنسانيَّة، ولن تكون الحريَّة على اختلاف أشكالها غاية في نفسها بنحوٍ مطلقٍ، بل وسيلة للفرد لفعل ما يدرك أنَّه كمال راجح في نفسه بحسب القابلية، بعيداً عن القسر على فعل ما ينافي كمال الإنسان وعن الحرمان من التكامل، وسيكون سبيل تصحيح المشاعر والتخلص من زائفها ومخادعها متيسراً عبر التعرُّف على سببها الكامن في الإدراك الخاطئ المرتكز في الذهن، وفي الحكم المتسرع على الموضوع دون تأمُّله لمعرفة مناسبته مع واقع الموضوع أو كونه ناشئاً عن اعتبارات شخصيَّة وأحوال مضلِّلة.

بقي أن نشير ـ قبل أن نعرِّج على المهمة الثالثة والأخيرة ـ إلى أنَّ تحقيق هذه المهمة المتمثِّلة بالعقلانيَّة العمليَّة ليس بالأمر السهل، وإنَّما هو أمر يحتاج إلى كثير عمل ومجاهدة ومثابرة وتعاون، ولذلك لا يفترض بصعوبته أن تكون عاملاً مثبطاً، بل فلتكن أهميَّته وشرافته عاملاً محفَّزاً للعمل الدؤوب. ويمكن أن يقارن الإنسان ذلك العمل الذي يبذل في سبيل تحصيل الكمالات الماديَّة وجمع الأموال والأملاك؛ حيث تتطلّب من المرء جهداً بالغاً وتستحوذ على كلِّ اهتمامه؛ لمكان أنَّه أدرك احتياجه إليها وحكم بأهميَّتها، فلا تثبطه صعوبتها، بل يبذل عمره في اللهث وراءها؛ ولذلك لا بُدَّ من النظر إلى مقدار أهمية تحقيق العقلانية العمليَّة وترسيخ

الاهتمام والعناية بها ليكون ذلك معينا على المثابرة في تحصيلها والتمتع بآثارها الجليلة، وسنقوم حين الكلام على الآليَّة التطبيقيَّة من خلال المؤسَّسات الفاعلة بالإشارة إلى ما يمكن اقتراحه لأجل ذلك، وما يمكن أن يساعد في تحقيقه.

المهمة الثالثة: العيش الكريم

إنَّ تحقيق العيش الكريم يشمل تحقيق الحاجات الضروريَّة المختلفة والمتنوَّعة بحسب الظروف الاجتماعيَّة والبيئيَّة، وهو إحدى صغريات العقلانيَّة العمليَّة، التي يلقى تحقيقها على عاتق المعنيين بتدبير وسياسة المجتمع الإنساني المؤهلين لهذه المهمة، ويتوقف على تحقيقها نجاح المهمتين السابقتين على أوسع نطاق ممكن في المجتمعات البشريَّة، كما سبق وتبيَّن في النقطة الخامسة، بل ومضافاً إلى عامل الإشغال والإرهاق الذي يسببه السعي الحثيث لتفادي ذلِّ العيش ومرارته، فإنَّه يكون محفِّزاً على سلوك مسالك مفسدة هروباً من الألم والهمِّ، كما يكون الداعي وراء الانتماءات والتحزُّبات التي قد تنشأ هنا وهناك تحصيلاً للمال والكفاية، ومن هنا، فإذا كان تحقيق العيش الكريم بالطريق السليم دون أن يؤدي إلى إشغال وإرهاق معيقَين عن التكامل الإنساني، ودون اللجوء إلى الوسائل المفسدة، فلا بُدَّ أن يكون في المجتمع من هو مؤهل ليقوم بتوفير العيش الكريم لبنيه؛ ليتمكنوا من أن ينضموا إليه ويتعاونوا على التكامل في الجوانب الإنسانيَّة العلميَّة والعمليَّة، دون همّ لقمة العيش

والأمان وخوف الفقر والقتل والتشرُّد.

وبالجملة، إنَّ الأصل الرابع الذي ذكرناه في المهمة السابقة، يقرِّر أن يكون الناس لكلِّ الناس، وأن يكون العيش الكريم أمراً قائماً بالفعل، وليس أمراً يسعى إليه ولا هدفاً يوقف عنده؛ وبالتالي فإنَّ شروط العيش الكريم ومقوّماته أمر مشترك بين جميع بني الإنسان، وشرط لتكامل الحياة الإنسانيَّة؛ لأنَّ الانشغال في تحصيله على الدوام معيق عن التوجُّه إلى تحصيل ما عداه، فضلاً عن إتقانه، وهذا ما يجعل على عاتق المؤهلين القادرين أن يجعلوا المجتمع الإنساني بجميع أفراده حاصلاً على العيش الكريم دون قلق وانهماك، وهذا بدوره يفرض سياسةً خاصَّةً في توزيع الموارد الطبيعيَّة والثروات، ويتطلب تغيير هدف عمليَّة الإنتاج والصناعة ونظام العمل، فبدل أن يكون زيادة الربح والثروة تحت مظلَّة التنافس، يصير بداعي تحصيل الكفاية تمهيداً لأرضيَّة التكامل العقلاني في العلم والعمل؛ وبالتالي سيحتاج تحقيق ذلك إلى تأسيس نظري في الاقتصاد والإدارة الإنتاجيَّة يختلف عمَّا هو قائم، دون أن يقع في إفراط الرأسماليَّة أو تفريط الاشتراكيَّة؛ وذلك بإخراج العيش الكريم عن أن يكون غاية في نفسه فقط، وإنَّما في طول الإعداد للتكامل الإنساني الكامل، ودون أن يكون غاية فرديَّة، بل بأن يصير غاية جماعيَّة لجميع الناس.

ثمَّ مضافاً إلى **التغيير الاقتصادي**، فلا بُدَّ من التغيير في

النُظم الدوليَّة القائمة على التقسيم الحاد للمناطق والشعوب واستئثار الدول بمقدراتها ومواردها، دون الوقوع في إفراط نظريَّة الوطن والقوميَّة، ودون الوقوع في تفريط نظريَّة نفي الحاجة إلى دولة ونظام حكم؛ وذلك بأن تتحول الدول من أن تكون كيانات قائمة على التمييز الجغرافي والقومي والعرقي يجمعها التعاقد والاتفاق على التعاون المحدود، وتكون بذلك عرضةً للتناحر والتنافس والحروب إلى أن تصير أجزاء من كلٍّ حقيقي تتكافل أجزاءه لتشكيل تكامل الكلّ، وليس تكامل ذواتها فقط؛ وبالتالي يصير التقسيم وسيلة تنظيميَّة لإدارة الموارد والثروات مع حفظ التنوّع الطبيعي والتقاليدي الذي تفرضه خصائص الشعوب، ويتحوّل الحكم السياسي من غاية إلى مجرَّد وظيفة تنظيميَّة، وهذا كلُّه مّما يتوقف على أن يعمد إلى التأسيس النظري في النظام العالمي.

وبعد ما تقدَّم، فإنَّ أثر تحقيق هذه المهمة قد أصبح جلياً، إلَّا أنَّه مرتبط بتحقيق المهمتين السابقتين، وهما مرتبطين به، إلَّا أنَّه ليس ارتباطاً دورياً، بل كلٌّ منها يتوقف على الآخر من جهةٍ مختلفة، وذلك ما يفرض توازي العمل على تحقيق كلٍّ منها بمقدار ما يتحقق من مقوّماتها وشروطها في الأخرى، وهذا ما سيقودنا إلى الكلام على الآليَّة الممكنة في ظلِّ المقدرات المتاحة وطبيعة المؤسَّسات الفاعلة حالياً في المجتمع البشري.

وأخيراً نشير إلى أنَّ تحقيق ما تقدَّم ليس سهلاً، بل

تكتنفه صعوبات كثيرة، إلَّا أنَّه ليس نظريَّة طوباويَّة أو مثاليَّة غير قابلة للتحقيق، كما ربَّما يسارع البعض إلى وصفها به جرياً على العادة المعمول بها في نحت الاصطلاحات وتصنيف النظريَّات والأفكار من خلالها، بل هي: **نظام تكاملي تدريجي الحصول، يحتاج إلى عمل دؤوب منظَّم وتكاتف مستمر وعزم ثابت وإرادة جادة**، كما هو الحال في أيِّ مهمةٍ صعبةٍ يأخذ إنسانٌ ما تحقيقها على عاتقه، ولكن الفرق أنَّها مهمة جماعيَّة كليَّة وليست شخصيَّة جزئيَّة.

ملف العدد: العقل والدين (1)

- رؤية الاتِّجاهات العقليَّة في بناء المعرفة الدينيَّة
- الخطوط الحمراء لـ (العقل والدِّين)
- اللاعقلانيَّة في فهم الدِّين
  المسيحيَّة نموذجاً

رؤية الاتِّجاهات العقليَّة
في
بناء المعرفة الدينيَّة

الأستاذ ثناء الدِّين الدهلكي

تمهيد

إنَّ إمكان الاعتماد على نتائج الاستدلالات العقليَّة في مجال المعرفة الدينيَّة، يُعدُّ من المباحث الأساسيَّة التي وقع النزاع فيها كثيراً بين الاتِّجاهات الفكريَّة الإسلاميَّة، فهناك **الاتِّجاه النصِّي** الذي يصرُّ على الاقتصار على ظواهر الكتاب والسُنَّة والاجتناب عن تعاطي الأُصول المنطقيَّة والعقليَّة لفهم المعارف الدينيَّة عموماً.

وهناك **الاتِّجاه العقلي** الذي يعتقد بأنَّ عمليَّة البناء المعرفي الديني لا يمكن لها أن تستقيم من دون إدخال عنصر العقل في آلياتها؛ وعليه فقد آمن بدور العقل في فهم النصِّ، واستكشافه ضمن ضوابط العقل البديهي أو البرهاني. ولكلٍّ

من هذين الاتِّجاهين تيارات معتدلة ومتشدِّدة.

نعم، يوجد هناك **اتِّجاه آخر باطني** إشراقي له طريقته الخاصَّة في فهم النصوص الدينيَّة، وذلك من خلال تفحُّص المعاني الباطنيَّة المختبئة وراء ظواهر الآيات والروايات.

إنَّ الاختلاف الحاصل بين هذه الاتِّجاهات لم يكن له ظهورٌ واضح في بداية نشوء الإسلام؛ وذلك لعدم وجود الداعي المحرِّك إلى الخوض في المسائل العقليَّة؛ وذلك بسبب حضور النبيِّ (صلى الله عليه وآله)، وعدم التداخل المجتمعي مع باقي الثقافات الأُخرى. إلى أن تغيَّر واقع الحال تدريجياً وذلك إثر الفتوحات الإسلاميَّة، واختلطت قوميات وثقافات مختلفة في المجتمع الإسلامي؛ ممَّا أدَّى إلى الحاجة الماسَّة لاستخدام عامل مشترك ـ وهو العقل ـ لتفسير جملة من الظواهر الدينيَّة؛ فكان ظهور المنهج العقلي عند المعتزلة ـ كما يُقال ـ هدفه الأصلي هو الدفاع العقلاني عن الدِّين.

نعم، إنَّ ما سبق ذكره لا يعني ـ على الإطلاق ـ إهمال أيِّ دورٍ للعقل في تلك المرحلة من حضور النبيِّ (صلى الله عليه وآله)، بل إنَّ عمليَّة التفكير العقلي كانت منهجاً رصيناً يمتلكه الأنبياء (عليهم السلام) في إثبات وجود الله تعالى، ووحدانيَّته وتنزيهه عمَّا لا يليق بساحته المقدَّسة، وبيان الآيات الإلهيَّة، وإنزال الكتب وإرسال الرسل، والبعث والجزاء، وذلك بأدلَّة واضحة الثبوت قطعيَّة الدلالة. وهذا ما أكَّد عليه القرآن الكريم ـ أيضاً ـ حيث يبرز احترام البرهان والاستدلال العقلي في الكثير من

الآيات القرآنيَّة، يقول تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾[2].

إنَّ الإيمان بدور العقل في البناء المعرفي الديني، لا بُدَّ وأن يتكامل مع الإيمان بدور النقل كذلك؛ بمعنى أنَّ العقل والنقل هما جناحان معرفيان لمنظومة المعارف الدينيَّة، ولا يمكن لنا الاستغناء عن أحدهما دون الآخر، فهي رؤية حملها أصحاب الاتِّجاه العقلي المعتدل ودافعوا عنها بكلِّ قوَّةٍ، مخلِّفين وراء ظهورهم الرؤية الحسيَّة الظواهريَّة لقراءة النصوص الدينيَّة والتي أنتهجها أهل الحديث ومَن حذا حذوهم.

إنَّ أهميَّة وخطورة البحث في إمكان أن يكون للعقل دورٌ في عمليَّة الإنتاج المعرفي الديني، يمكن لنا تصوّرها في جهتين:

الأولى: أداة الكشف؛ أي: العقل، الذي لا بُدَّ من تحديده على نطاق المفهوم والوظيفة. فمن جهة المفهوم لا بُدَّ من الاحتراز عن أيِّ تفسيرٍ للمنهج العقلي يدخل في نطاقه الأحكام غير القطعيَّة كالقياس (التمثيل) والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها. ومن جهة الوظيفة لا بُدَّ من تحديد المجال الذي يمكن للمنهج العقلي أن يخوض فيه.

الثانية: موضوع الكشف؛ أي: النصُّ الديني الذي

(1) النمل: 64.

(2) الأنبياء: 24.

يتَّصف بالقداسة، ويحمل خصوصية تميُّزه عن بقية النصوص الأُخرى.

إنَّ غرضنا من هذا المقال هو بيان المدارس الفكريَّة المنظوية تحت الاتِّجاه العقلي، والتي تؤمن بدورٍ مستقلٍ للعقل في الوصول إلى مراد الله فيما يتعلَّق بالقرآن الكريم، وإلى مراد المعصوم فيما يتعلَّق بالأحاديث الحاكية عن السُنَّة الشريفة، وهذا الفهم الحاصل من تلك النصوص وما يُفعَّل منها انطلاقاً من مبادئ معرفيَّة خارجيَّة أو داخليَّة يُسمَّى: **معرفةً دينيَّةً**؛ وبالتالي يؤسِّس على ذلك معرفةً تتصل بالخالق والمخلوق والطبيعة.

وعليه تصبح عمليَّة الإنتاج المعرفي الديني في غاية الأهميَّة والخطورة؛ باعتبارها عمليَّة من نوعٍ خاصٍّ لها مساس بما هو مقدَّس؛ ومن هنا تبرز أهميَّة البحث في أدوات المعرفة الدينيَّة والوقوف على آراء المفكِّرين الإسلاميِّين وغيرهم.

ولا نقصد بالاستقلال العقلي أنَّ للعقل حكم القضاء والإفتاء في عَرض الوحي الإلهي، بل المراد بالاستقلال هنا أنَّ للعقل قابليَّة الإدراك والكشف والإظهار، حتَّى تصوّر بعض النصِّيين أنَّ العقلانيين يحكِّمون العقل على الوحي، بزعمهم أنَّ (العدليَّة يوجبون على الله سبحانه ما يوجبون على العبيد، ويحرِّمون عليه من جنس ما يحرِّمون على العبد ويسمَّون ذلك

العدل والحكمة)[1].

ولكنَّ الحقيقة هي أنَّ مدركات العقل النظري والعقل العملي هي كشفٌ عن ذلك الواقع الذي أنشأه الشارع المقدَّس، فإنَّ ما يجري في باب الحكمة العمليَّة ـ مثلاً ـ من إدراكٍ للحسن والقبح، كقولنا: العدل حَسَنٌ والظلم قبيحٌ، ليس إلَّا كشفاً عن الحكم الواقعي؛ ومنه استلزم المدح أو الذم. زيادةً على ذلك، فإنَّ هذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً كما هو المصطلح عند الفقهاء، بل هو وجوب كلامي بمعنى السنخيَّة بين فعل الفاعل ونفس الفاعل؛ أي أنَّ الله تعالى مظهر الكمالات، فلا يعمل إلَّا الكمال، وكما يقولون: (**إنَّ القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة**)[2].

ما هو العقل؟

قد تختلف ـ نوعاً ما ـ التعريفات المتداولة للعقل من مجالٍ فكريٍّ إلى آخر، فمن خلال النظر في كتب اللُّغة يظهر أنَّ جميع تصريفات كلمة "العقل" في مدلولها **اللُّغوي** تدلُّ على: **الإمساك، والمنع، والحبس**[3].

وأمَّا **اصطلاحاً**، فعند **الفلاسفة** يُعرَّف تارةً بأنَّه: **الجوهر المجرَّد عن المادَّة في ذاته وفعله**[4]. ومؤدَّى هذا التعريف: إنَّ العقل ليس بجسمٍ، ولا تتوقَّف أفعاله على تعلّقه بجسم. وهو بهذا المعنى تامُّ الفعليَّة والكمال، ولا طريق فيه للعدم والنقصان، فعالمه عالم الجبروت، والذي ليس له تعلُّق إلَّا بمبدعه وهو الله القيُّوم، فلا تعلُّق له بموضوعٍ كالعرض، ولا

(1) أحمد ابن تيميَّة، مجموع الرسائل الكبرى ج1، الرسالة 8: ص333.

(2) نصير الدِّين الطوسي، تلخيص المحصَّل (المعروف بنقد المحصَّل): ص342.

(3) انظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللُّغة ج4: ص69، مادة «عقل». الراغب الإصفهاني، مفردات غريب القرآن: ص342، مادة «عقل». جمال الدين ابن منظور، لسان العرب ج11: ص458–459.

(4) انظر: نصير الدِّين الطوسي، تجريد الاعتقاد: ص144. صدر الدِّين الشيرازي، شرح أُصول الكافي ج1: ص 216. محمَّد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة: ص69.

بمادَّةٍ كالصورة، ولا ببدنٍ كالنفس.

وتارةً يُعرَّف بأنَّه: **جوهر مجرَّد عن المادَّة في ذاته، مقارن لها في فعله**. وهو بهذا المعنى يدلُّ على النفس الناطقة التي يشير إليها كلُّ أحدٍ بقوله: "أنا"[1]. وهو الذي لا افتقار له في أصل الوجود إلى غيره تعالى، وليكن يفتقر في استكمال وجوده إلى ما سواه[2].

وأمَّا **عند المتكلِّمين**، فقد ظهرت للعقل تعريفات، برز من بينها في كتابات جملة منهم بأنَّ العقل هو: (غريزة يتبعها العلم بالضروريات[3] عند سلامة الآلات[4])[5]. ولعلَّه هو الذي أراده **الحارث المحاسبي** (ت243هـ) حيث قال في حدِّ العقل: (إنَّه غريزة يتهيَّأ بها إدراك العلوم النظريَّة وتدبير الصناعات...، وكما أنَّ الحياة غريزة بها يتهيَّأ الجسم للحركات الاختياريَّة والإدراكات الحسيَّة، فكذلك العقل غريزة بها يتهيَّأ بعض الحيوانات للعلوم النظريَّة)[6]. فهذا التعريف روعي فيه الدور الوظيفي للعقل في الاستفادة من معطيات الحواس والبناء عليها؛ لتحصيل العلم بالمجهول.

وإذا ابتعدنا قليلاً عن الفكر والمعرفة بمعناها الخاصّ، وتوجَّهنا نحو المعايير القيميَّة (**الأخلاق**) فنرى أنَّ العقل في هذا الفضاء: (ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخيرات والمنافع واجتناب الشرور والمضارّ، وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانيَّة والغضبيَّة والوساوس الشيطانيَّة)[7].

(1) علي محمَّد الجرجاني، التعريفات: ص65.

(2) صدر الدِّين الشيرازي، شرح أُصول الكافي ج1: ص216.

(3) وهي الأُصول الأوليَّة اليقينيَّة والتي يحصل عليها العقل بصورة فطريَّة وغريزيَّة، والتي تعتمد جميع العلوم النظريَّة الكسبيَّة عليها، وتحصل على الاعتبار من خلالها.

(4) الحواس الظاهرة والباطنة، وسلامتها بحيث إذا وجِد عندها محسوس أدركته، فهي شرط في تحصيل العلم بالضروريات؛ ولذا قيل: (مَن فقد حسّاً فقدْ فقدَ علماً).

(5) وقد اختاره المحقِّق الطوسي وآخرون. انظر: نصير الدِّين الطوسي، تجريد الاعتقاد: ص171. سعد الدِّين التفتازاني، شرح العقائد النسفيَّة: ص20. فخر الدِّين الرازي، المحصَّل: ص251.

(6) انظر: محمَّد الغزالي، إحياء علوم الدِّين ج1: ص72.

(7) محمَّد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ج1: ص25.

وعند التحقيق في معنى العقل اصطلاحاً، نصل إلى نتيجةٍ مفادها: إنَّ العقل قوَّة التشخيص وملاك الفهم والإدراك، والتي تقع في مقابل قوَّة الخيال والوهم والحسِّ، والتي بها ينفصل الإنسان عن بقية الحيوانات الأُخرى. فهو قادر على إدراك الكليَّات، وباستطاعته استنباط المسائل النظريَّة من المقدِّمات البديهيَّة.

نعم، إنَّ ما ذُكر من تعريفات للعقل تشير ـ بالاشتراك اللفظي أو التشكيك ـ إلى بُعدٍ من أبعاد العقل وزاويةٍ من زواياه، ومرتبةٍ من مراتبه، ولا تُعبِّر بالضرورة عن التعريف الحقيقي له؛ ومنه نرى أنَّ الأحاديث الشريفة قد بيَّنت الآثار المتنوّعة للعقل، حيث أشارت إلى تعريف الملزوم عن طريق ذكر لوازمه، كما في حديث أنَّ العقل «**ما عُبِد به الرحمان، واكتُسِب به الجنان**»[1]. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ العقل واحد واستعمالاته متعدِّدة، وتعدُّد معاني العقل في كلام العلماء والأحاديث ناشئ من تعدُّد الوظائف والفعَّاليَّات التي يقوم بها العقل، والتي منها: معرفة حقائق الأُمور، وتشخيص الخير والشرِّ، والاستدلال والنظر.

العقل المُنتِج والعقل غير المُنتِج

تنقسم المعارف العقليَّة إلى قسمين:

الأوَّل: **المعارف العقليَّة البديهيَّة**: وهي المعارف الضروريَّة التي لا تحتاج إلى جهدٍ فكريٍّ لتحصيلها، فكلُّ معرفةٍ بديهيَّةٍ موجَّهةٍ لا تحتاج إلى دليل؛ وذلك بسبب وضوحها، ومنه سُمِّي

(1) محمَّد بن يعقوب الكليني، الكافي ج1: ص11، كتاب العقل والجهل، ح3.

العقل الذي يُدركها بـ "**العقل البديهي**". وتنقسم هذه المعارف بدورها إلى قسمين:

أـ **بديهيَّة حسيَّة**: وهي التي تستند بداهتها إلى الحسّ والتجربة، كاعتقاد شخصٍ ما بوجود الشيء الذي يشاهده أمامه، أو أنَّ وضع الماء على النار إلى مدةٍ طويلةٍ يؤدِّي إلى غليانه.

ب ـ **بديهيَّة ذاتيَّة**: وهي التي لا تستند في بداهتها ووضوحها إلى قوى الحسّ، كالاعتقاد بامتناع اجتماع النقيضين، والكلُّ أكبر من الجزء، والواحد نصف الاثنين.

الثاني: **المعارف العقليَّة النظريَّة**: وهي المعارف التي تحتاج إلى جهدٍ فكريٍّ لتحصيلها، وتتحقَّق عن طريق الاستدلال[1]، فهي تُنال من خلال فعَّاليَّة تقوم بها القوَّة العاقلة بالاستدلال على أساس البديهيَّات. ويُطلق عليها: المعارف المكتسبة، ومنه سُمِّي العقل المدرك لها بـ "**العقل المكتسب**"، وهي نوعان:

أـ **معارف يقينيَّة**: وهي المعارف التي تحصل عن طريق تأليف مقدِّمات عدَّة يقينيَّة ـ بديهيَّة أو شبه بديهيَّة ـ من قبيل: العلم بحدوث العالم؛ الذي يتحقق نتيجة التوليف بين: "العالَم متغيِّر" و"كلُّ متغيِّر حادث".

ب ـ **معارف ظنيَّة**: وهي ما تحصل نتيجة القياس "**التمثيل المنطقي**"، والاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك.

ومن خلال هذه المقدِّمة نقول: أجمع علماء الإماميَّة على عدم جواز التعويل على أحكام العقل الظنِّي[2]. إمَّا أحكام

(1) تشتمل عملية التدليل على عنصرين هامَّين هما: المقدِّمات المعلومة ويُصطلَح عليها (مادة الاستدلال)، والترتيب الذي توضع فيه المقدِّمات ويُصطلَح عليه (صورة الاستدلال). والأدلَّة التي تُؤسِّس للتوجيه تختلف باختلاف صور الاستدلال وموادِّه، وأفضل أنواع الأدلة في الحقل المنطقي هو (البرهان) المتكوِّن من مقدِّمات يقينيَّة وصورته من نوع القياس المُنتج.

(2) انظر: محمَّد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ج1: ص120.

العقل اليقينيَّة سواء البديهيَّة "البسيطة" منها أم النظريَّة "المركَّبة" المبتنية على البديهيَّة، لا يمكن بأيِّ وجهٍ من الوجوه أن يُغظَّ الطرف عنها في مجال التفاهم والتفهيم، ولا يمكن إنكار أثر تلك المعارف في ترسيخ الفكر البشري في مجال المعارف المختلفة، حتَّى فيما يتعلَّق منها بالمعارف التجريبيَّة؛ وعليه، تُمسي الأحكام العقليَّة قرائن غير لفظيَّة[1] تدخل في مجالات معرفيَّة عديدة.

نعم، في بعض الحالات تكون البداهة أو البرهان بمثابة قرينة صارفة غير مُعيِّنة؛ بمعنى أنَّها تقوم بصرف اللفظ عن الدلالة على ظاهر معناه، وليس لتحديد مدلول اللفظ ومراد المتكلِّم. وفي هذه الحال تلزمنا الاستعانة بقرائن أخرى لتحديد ذلك المراد. على سبيل المثال نذكر ما يلي: فيما يتعلَّق بتفسير الآية الكريمة: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[2]. فإنَّ العقل يثبت ـ من خلال تشكيل وتنظيم عدَّة مقدِّمات على شكل برهان قطعي ـ استحالة رؤية الله تعالى بالعين الحسيَّة. نعم، يكون دور العقل هنا كقرينة صارفة عن إرادة الرؤية الحسيَّة، أمَّا تعيين المراد منها هل هي الرؤية القلبيَّة إلى الله تعالى؟[3]، أو المقصود هو رؤية الثواب الإلهي حسيَّاً؟[4]، أو المراد هو انتظار ثواب الله؟[5] فإنَّ ذلك لا يدلُّ عليه البرهان العقلي، وعليه يجب اللجوء إلى قرائن أخرى، كالسياق مثلاً، أو آيات أخرى، أو الاستعانة بالأخبار المعتبرة[6].

فالعقل بهذا المعنى حجَّة ويمتلك قابليَّة تأويل ظواهر

(1) لمَّا كانت المعارف البديهيَّة العقليَّة لا تحتاج إلى فكرٍ واستدلال، فهي واضحة المعاني للمستمع منذ بداية الكلام، فإنَّها تعتبر من القرائن العقليَّة المتصلة، لكن البراهين العقليَّة تحتاج إلى تدبُّر واستدلال، وهي غير واضحة للمستمع منذ بداية الكلام؛ لذا، يمكننا تصنيفها ضمن القرائن المنفصلة.

(2) الفجر: 22-23.

(3) انظر: محمَّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ج20: ص112.

(4) انظر: عبد علي الحويزي، تفسير نور الثقلين ج5: ص464.

(5) انظر: المصدر السابق.

(6) راجع: محمود رجبي، بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: ص160.

الآيات القرآنيَّة، إذا كان ذلك الإدراك النظري على شكل برهان قطعي، أمَّا بالنسبة إلى الدليل العقلي الظنِّي أو الأقيسة التي تمَّ تشكيلها من مقدِّمات غير يقينيَّة، فلا يرقى إلى إثبات حكمٍ دينيٍّ.

إنَّ استخدام العقل البرهاني بالخصوص في الكشف عن مراد الله تعالى يحتاج إلى البحث في شروط البرهان وموانعه، بالإضافة إلى ضرورة الإلمام بالعلوم الدينيَّة حتَّى يتجنَّب الباحث من الوقوع في المغالطات[1]. **ومنه يتَّضح أنَّ الأحكام العقليَّة التي يصحُّ التعويل عليها هي أحكام العقل اليقيني والبرهاني، فهو عقل مُنتِج. أمَّا الأحكام العقليَّة التي لا يجوز التعويل عليها فهي أحكام العقل الظنِّي، فهو عقل غير مُنتِج.**

المدارس والاتِّجاهات العقليَّة الإسلاميَّة

يمكن لنا تصنيف الاتِّجاهات العقليَّة التي سادت الساحة الإسلاميَّة إلى:

1ـ الفلاسفة المتألِّهين

نستطيع القول بأنَّ الاتِّجاه الغالب لدى الفلاسفة المتألِّهين الشيعة هو **العقلانيَّة المعتدلة**، متأثِّرين بذلك بأئمَّة أهل البيت (عليهم السلام)، فإنَّ العامل المؤثِّر في وجود ونشأة الفكر الفلسفي والعقلي بين الشيعة، هو آثار أئمَّة الشيعة وعلمائهم، فإنَّ بقاء واستقرار هذا اللون من الفكر، يرجع إلى وجود تلك الذخائر العلميَّة التي يهتمُّ بها الشيعة ويبدون لها احتراماً وتقديساً[2]. فلم يسمحوا للعقل بأن يتجاوز حدوده

(1) راجع: عبد الله جوادي آملي، تفسير تسنيم ج1: ص213.

(2) انظر: محمَّد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: ص98-99.

ومساحته، ولم يجمِّدوا الفكر والتعقُّل في مجال المعرفة الدينيَّة.

ويمكن لنا ملاحظة ذروة هذه الجهود الفكريَّة في أفكار **صدر الدِّين الشيرازي** (ت1005هـ)، الذي وافق بين ظواهر الدِّين ونصوصه وبين قوانين الفلسفة والإشراقات العرفانيَّة. فقد أشار **صدر الدِّين الشيرازي** ـ بشكلٍ صريحٍ ـ إلى الدور التنسيقي بين العقل والوحي في مجال المعرفة الدينيَّة قائلاً: (حاشا الشريعة الحقَّة الإلهيَّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيَّة الضروريَّة، وتبّاً لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُنَّة)[1].

نعم، هناك مجموعة أُخرى من الفلاسفة الإسلاميِّين أخذوا منحاً معتدلاً في كيفيَّة تعاطيهم مع الوحي والعقل، وهذه المجموعة لها امتداد على طول تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة إلى يومنا هذا، ومن جملتهم: **يعقوب بن إسحاق الكندي** (ت256هـ)، **أبو علي الحسين بن سينا** (ت427هـ) وغيرهما. ولعلَّ ابن سينا اتُّهِمَّ لأوَّل وهلةٍ على أنَّه من العقلانيين المتطرِّفين؛ لسعيه للمصالحة بين العقل والوحي على أساس المعتقدات الأفلاطونيَّة، وسلك من أجل ذلك سبيل الإفراط، كما يرى بعض المؤرِّخين، ولعلَّ تحدِّيه للمعاد الجسماني كان عاملاً مساعداً لوصفه بالتطرُّف العقلي، ممَّا ادَّعى البعض أنَّ هذه الأفكار هي التي دفعت **الغزالي** للردِّ على ابن سينا في كتابه "**تهافت الفلاسفة**"[2].

ومع ذلك، وبالرغم ممَّا يُدَّعى إلَّا أنَّه ـ بصورةٍ عامَّةٍ ـ

(1) صدر الدِّين الشيرازي، الحكمة المتعالية ج9، ص303.

(2) انظر: آتين جلسون، عقل ووحي در قرون وسطى: ص30.

يبقى ابن سينا ذا اتِّجاه معتدل عند تعاطيه للمبادئ الفلسفيَّة ضمن إطار المعرفة الدينيَّة، ففي خصوص المعاد الجسماني يخلص ابن سينا أن لا سبيل للشكِّ فيه حسب معطيات الوحي، حيث كتب في "الشفاء": (المعاد الجسماني يتمُّ إثباته عن طريق الشريعة ليس إلَّا، وقد أكثرت الشريعة المحمَّديَّة الكلام وفصَّلته حول السعادة والشقاء الجسمانيِّين)[1]؛ ومنه يظهر عدم إمكانيَّة إثبات بعض التعاليم الدينيَّة عقليَّاً، لكنَّه في الوقت نفسه يعتقد بها؛ وهذا دليل جلي على أنَّه ليس من أتباع العقلانيَّة المتشدِّدة، ولو كان كذلك لرفض المعاد الجسماني جملةً وتفصيلاً.

(1) ابن سيناء، الإلهيات من كتاب الشفاء: ص460–462.

2ـ المدرسة الاعتزاليَّة

عُرِفَ في الساحة الفكريَّة الإسلاميَّة أنَّ "**المعتزلة**" سلكوا طريقاً متشدِّداً في تقديسهم العقل، وترجيحهم إيَّاه على الشرع، وتسرُّعهم في تأويل ظواهر النصوص الدينيَّة، ووُصِفوا بأنَّهم أساس التشدُّد العقلي في الإسلام، وعلى الرغم من وجود اختلاف بين المفكِّرين ومؤرِّخي الفلسفة والكلام في ذلك، إلَّا أنَّه لا يمكن إنكار وجود عناصر في أُصول هذه الفرقة وأسسها (مبانيها) وأفكارها تنمُّ عن ميولهم العقليَّة المتطرِّفة.

أعطى المعتزلة للعقل دوراً أوَّلياً وسابقاً على الشرع، وجعلوا الدليل السمعي تابعاً للدليل العقلي ومترتباً عليه، أي أنَّهم جعلوا الدليل العقلي أصلاً، والدليل الشرعي فرعاً على

الدليل العقلي، قال **القاضي عبد الجبَّار**: (إنَّ كلامه تعالى لا يدلُّ على العقليَّات، من التوحيد والعدل؛ لأنَّ العلم بصحَّة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدَّم بذلك؛ فلو دلَّ عليه لوجب كونه دالاً على أصله، ومن حقِّ الفرع أن لا يدلَّ على الأصل؛ لأنَّ ذلك يتناقض. وكذلك فلا يجوز أن يكون دالاً على ما يحتاج أن يعرف معناه من جهة العقل، كما نقوله في المتشابه؛ لأنَّه لو دلَّ عليه لكان إنَّما يدلُّ على خلاف ما دلَّ عليه العقل؛ ولذلك نقول: إنَّ **العقل** هو الذي يدلُّ على ذلك الأمر، ونعلم أنَّه تعالى أنزل ذلك الكلام لضربٍ من المصلحة)[1].

وترتدُّ فكرة الفصل بين العقل والنقل وأسبقية الأوَّل على الثاني إلى **الجبائيَين (أبي علي وأبي هاشم)**، اللذين اتفقا ـ كما يروي الشهرستاني – (على أنَّ المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقليَّة، وأثبتا شريعة عقليَّة، وردّا الشريعة النبويَّة إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرُّق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي)[2].

بمعنى أنَّ العقل يستطيع أن يصل إلى كليَّات الأحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد والعدل ووجوب شكره، كما أنَّه يمكن أن يعرف الحسن والقبح على الجملة. وتختصُّ الشريعة بأنَّها تكشف له عن الطرائق التي تستطيع عن طريقها أن تؤدِّي هذه الواجبات العقليَّة. وتختصُّ الشريعة بأن تُعرِّف

(1) القاضي عبد الجبَّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل ج16: ص354.

(2) محمَّد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ج1: ص81.

العقل مقادير الطاعات ـ كالصلاة والصوم والزكاة ـ ومواقيتها، وهي أُمور لا يستطيع العقل أن يعرفها، وإن عرف ـ على الجملة دون التفصيل ـ وجوب ردِّ الوديعة وشكر المنعم[1].

ثمَّ إنَّ القول بأسبقيَّة الدليل العقلي "الأصل" على الدليل الشرعي "الفرع"، لا يعني وجود تعارض واقعي بينهما، فهما متفقان ومتطابقان، وهذا ما يظهر جلياً من عبارات **القاضي عبد الجبار**: (ليس في القرآن إلَّا ما يوافق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالة على أنَّه من عند الله تعالى، من حيث لا يوجد في أدلّته إلَّا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها، إمَّا على جهة الحقيقة أو على المجاز، لكان أقرب)[2].

غاية الأمر أنَّ المعتزلة ـ لأسباب ذُكرت في محلِّه ـ حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده واعتبروه أساساً لفهم الشريعة، واعتبروا الشريعة مؤكِّدة لما في العقول ومتفقة معه، دون أن تكون هي وحدها الدليل على وحدانيَّة الله وعدله. فـ (إنَّ سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكِّداً لما في العقول. فأمَّا أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً، فمحال)[3].

3ـ مدرسة المتكلّمين الإماميَّة

لقد ظهرت شخصيات كثيرة في عالَم الكلام الشيعي ممَّن يحملون التفكير العقلي بشأن العقائد الإسلاميَّة، من قبيل: **هشام بن الحكم** ـ من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) ـ

(1) نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه العقلي في التفسير: ص60.

(2) القاضي عبد الجبَّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل ج16: ص403.

(3) المصدر السابق ج4: ص174.

والذي يُعدُّ مثالاً بارزاً للمتكلِّم الشيعي، **وهشام بن سالم وحُمران بن أعين، والفضل بن شاذان**، وكان في آل **نوبخت** متكلِّمون حاذقون أيضاً، كما يُعدَّان **الشيخ المفيد والسيِّد المرتضى** من متكلِّمي الشيعة اللذين كان لهما حضوراً فاعلاً في زمانهما، إلى أن وصلت النوبة إلى **نصير الدِّين الطوسي** ـ النموذج البارز في الكلام الشيعي والذي كان فيلسوفاً أيضاً ـ إذ يُعتبر كتابه "**تجريد الاعتقاد**" من أشهر الكتب الكلاميَّة والذي تأثر به جملة من المتكلِّمين، أبرزهم: **عضد الدِّين الإيجي** في كتابه "المواقف".

قام نصير الدِّين الطوسي بإخراج الكلام من الحكمة الجدليَّة، وتقريبه من الحكمة البرهانيَّة وبعده تغيَّر مسار الكلام ـ نوعاً ما ـ فأخذ طابعاً فلسفيّاً. حتَّى أخذ الفلاسفة الشيعة ـ المتأخِّرون عن الخواجة ـ يذكرون المسائل الكلاميَّة في الفلسفة، حتَّى برز التأثير الوجودي لبعضهم ـ أمثال صدر الدِّين الشيرازي وملَّا هادي السبزواري ـ أكثر من المتكلِّمين الآخرين، وإن لم يكونوا في زمرة المتكلِّمين[1].

إنَّ الكلام الشيعي ـ بمعنى الاستدلال العقلي والمنطقي على العقيدة ـ له امتداد في عمق التاريخ الإسلامي، فكما هو معجون بالفلسفة الإسلاميَّة، فهو مولود أيضاً من رحم الأحاديث الشريفة، وهذا بخلاف مَن يدَّعي أنَّ الكلام مناهضٌ للحديث والسُنَّة؛ والسرُّ في ذلك أنَّ الأحاديث المروية عن أهل البيت (عليهم السلام) تحمل في طيَّاتها استدلالات منطقيَّة على المسائل المعقَّدة التي ترتبط بما وراء الطبيعة أو المسائل الاجتماعيَّة.

(1) راجع: مرتضى المطهَّري، مدخل إلى العلوم الإسلاميَّة ج2، ص45–47.

وبشكلٍ عامٍّ فقد اتَّخذت المدرسة الكلاميَّة الإماميَّة طريقاً معتدلاً في تعاطيها مع العقل، واستخدامه في مجال المعرفة الدينيَّة، فقد التزموا **الوسطيَّة** بين العقلانيَّة المتشدِّدة التي انتهجها المعتزلة، وبين النصيَّة التي التمسها أهل الحديث ومن تأثّر بهم من الأشاعرة. فقد منح المتكلِّمون الإماميَّة العقل الحجيَّة الذاتيَّة، إلَّا أنَّ هذا لا يعني إعطاؤه الصلاحيات المطلقة بدون قيدٍ أو شرطٍ، ومنه نرى أن لا معنى للتعارض عندهم بين الوحي والعقل. قال **الشيخ المفيد** (ت413هـ): (واتفقت الإماميَّة على أنَّ العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنَّه غير منفكٍّ عن سمعٍ ينبِّه العاقل على كيفيَّة الاستدلال، وأنَّه لا بُدَّ في أوَّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول)[1].

وقال **السيِّد المرتضى** (ت436هـ) في معرض بيانه لدور العقل والوحي: (وغير ممتنعٍ أن يبعث الله تعالى الرسول لتأكيد ما في العقول وإن لم يكن معه شرع...، وليس يفسد هذا الوجه ما لا يزالون يقولونه من أنَّ ذلك عبث؛ لأنَّ ما في العقول يغني عنه، أو قولهم: إنَّ ذلك يقتضي أن لا يجب النظر في معجز هذا النبيّ، ولا يحسن إظهار معجز لا يجب النظر فيه؛ وذلك أنَّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنَّه إذا دعا إلى ما في العقول على سبيل التأكيد أطاع عند دعائه مَن كان لا يطيع، فيخرج من أن يكون عبثاً إلى أن يصير واجباً. وأيُّ فرقٍ في وجوب البعثة بين أن يأتي النبيُّ بشرعٍ هو لطف، أو

(1) محمَّد بن محمَّد بن النعمان المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ص44.

يكون دعاؤه إلى ما في العقل نفسه هو اللطف، ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثاً إذا كان على سبيل التأكيد، ويجري مجرى ترادف الأدلّة)[1].

في هذا النصِّ نرى أنَّ **السيِّد المرتضى** قد أشار إلى **العلاقة التنسيقيَّة بين العقل والوحي**. وفي معرض ردِّه على مَن يرى أن لا ضرورة للوحي ما دام العقل موجوداً، أن ليس ببعيدٍ أنَّ الوحي يأتي ليؤكِّد ما في العقول، وبالتالي يُخضِع كلَّ مَن تمرَّد على حكم العقل إلى الطاعة والانصياع.

يبرز دور العقل وأهميَّته في علم الكلام الإمامي من خلال أمرين:

الأوَّل: **في مسألة التدليل على المعتقد**، حيث تستمدُّ جملة من المعتقدات الدينيَّة وجودها من خلال التدليل عليها إمَّا عن طريق البرهان وإمَّا عن طريق صناعة الجدل. في هذه المسألة يبرز العقل كأداة معرفيَّة للكشف عن عناصر المعتقدات الدينيَّة، خصوصاً في القضايا التي لا يصحُّ إثباتها إلَّا عن طريق العقل.

الثاني: **مسألة التحسين والتقبيح**، والتي بُحثت في فضاءات متعدِّدة ـ في علم الكلام والحكمة وعلم الأصول ـ وتترتَّب عليها مباحث متعدِّدة أخذت حيِّزاً واسعاً في فضاء المعرفة الدينيَّة. وخلاصة المسألة هي: هل حُسن الأفعال وقبحها من المسائل العقليَّة أم الشرعيَّة؟ وبعبارةٍ أخرى: هل

(1) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ص324.

يستطيع العقل لوحده تشخيص حُسن الأفعال وقبحها، أم أنَّ ذلك من مختصَّات الشرع، ولا يمكن له إدراك ذلك إلَّا بمساعدة الشرع؟

فقد وقع النزاع بين علماء الكلام الإسلاميِّين، وهذا النزاع دائر بينهم على نحو السلب الكلي والإيجاب الجزئي، **فالأشاعرة** ينكرون كون الفعل نفسه له قيمة ذاتيَّة من حُسنٍ أو قبح، فالحسن ما حسَّنه الشارع، والقبيح ما قبَّحه. بينما حكم **العدليّة ـ الإماميَّة والمعتزلة** ـ بأنَّ العقل له القدرة على تمييز حُسن الأفعال وقُبحها قبل ورود حكم الشارع بذلك، فبعض الأفعال حسنة لذاتها، وبعضها قبيحة كذلك، إلَّا في موارد الأحكام الفرعيَّة التي هي من اختصاصات الشارع المقدَّس فلا مساحة للعقل فيها.

4ـ مدرسة الاعتدال الأشعريَّة

يُعدُّ الأشاعرة أهمُّ مدرسة نصيَّة في مجال المعرفة الدينيَّة بما تمتلكه من تراثٍ تفسيريٍّ واسع، ولعلَّهم ابتعدوا قليلاً عن مدرسة أهل الحديث؛ لإذعانهم ـ إجمالاً ـ بحجيَّة الاستدلالات العقليَّة في جملةٍ من المباحث الكلاميَّة، فقد أخذت هذه المدرسة صفة التوفيق بين مدرستي الاعتزال العقليَّة ومدرسة أهل الحديث، فنراها تختلف وتتوافق مع هاتين المدرستين، تتوافق مع العقلانيَّة من جهة إيمانها بجواز الاستدلال العقلي في إثبات العقائد الدينَّية؛ ولعلَّ سبب ذلك يكمن في أنَّ مؤسِّس المدرسة الأشعريَّة ـ **أبو حسن الأشعري**

(ت330هـ) ـ كان معتزلياً، ودرس الاعتزال لسنوات عدَّة، ثمَّ ترك الاعتزال والتحق بأهل السُنَّة، حيث ساعده استيعابه لأُسس الاعتزال على إيجاد مذهبٍ فكريٍّ يحضا بدقة نسبيَّة، فأجاز ـ خلافاً لقدماء أهل الحديث كأحمد بن حنبل ـ البحث الاستدلالي، واستخدام المنطق في أُصول الدِّين، واستدلَّ على مدَّعاه بالقرآن والسُنَّة.

نعم، إنَّ الوسطيَّة الفكريَّة بين مذهب الاعتزال وأهل الحديث التي كان يتمتع بها الأشعري حسب الظاهر، لم تكن ترقى إلى المستوى المطلوب لهذا الحدِّ من الوسطيَّة والاعتدال، على الرغم من العقلانيَّة التي كان يتمتع بها في موقفه من العقل، فقد انحاز في مباحث المعرفة القرآنيَّة ـ في الأعم الأغلب ـ إلى أهل الحديث والحنابلة، خصوصاً في السنوات الأُولى بعد تأسيس المذهب الأشعري. ويمكن مشاهدة هذا الأمر في كتابي: "**الإبانة**"، و"**مقالات الإسلاميِّين**" اللذين يعكسان المنهج الفكري لأبي الحسن الأشعري في هذه المرحلة. إلَّا أنَّه ظهر معتدلاً ـ نوعاً ما ـ في تعاطيه مع العقل وذلك في كتابه "**اللمع**" الذي عكس منهجه الفكري في هذه المرحلة المتأخِّرة[1].

اعتمد الأشاعرة بشكلٍ عامٍّ ـ وعلى رأسهم الأشعري نفسه ـ النهج الظاهري في تفسير الآيات القرآنيَّة، إذ اختاروا طريقاً وسطاً بين التشبيه والتأويل فيما يرتبط بتفسير الآيات المتشابهة والصفات الخبريَّة. فعلى سبيل المثال يذهب

(1) راجع نماذج من آرائه العقليَّة فيما يرتبط بمعاني الآيات القرآنيَّة التالية: ﴿**لَيس كَمثله شَيء**﴾ (الشورى: 11)، ﴿**ولَم يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَد**﴾ (الإخلاص: 4)، ﴿**لَو كَانَ فيهمَا آلهَةٌ إلَّا الله لَفَسَدَتا**﴾ (الأنبياء: 22).

أبو الحسن الأشعري إلى القول: (وقال بعض مَن ينتحل الحديث: إنَّ العرش لم يمتلئ به، وإنَّه يُقعِد نبيَّه (صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ) معه على العرش. وقال أهل السُنَّة وأصحاب الحديث: ليس [الله] بجسم ولا يشبه الأشياء، وإنَّه على العرش كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى العَرشِ اِستَوَى**﴾[1]، ولا نقدم بين يدي الله في القول، بل نقول: استوى بلا كيف. وإنَّه نورٌ كما قال تعالى: ﴿**اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ**﴾[2]. وإنَّ له وجهاً كما قال الله: ﴿**وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ**﴾[3]. وإنَّ له يَدَين كما قال: ﴿**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[4]. وإنَّ له عينين كما قال: ﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنا**﴾[5]. وإنَّه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال: ﴿**وَجاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾[6]. وإنَّه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث، ولم يقولوا شيئاً إلَّا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ)[7].

يُظهِر هذا النصّ جلياً النهج التعبُّدي اتِّجاه ظواهر النصوص، وعدم تفعيل دور العقل الرافض لأيِّ مفهومٍ تفوح منه رائحة التجسيم أو التشبيه يمسُّ الذات القدسيَّة؛ لما يترتَّب على ذلك من لوازم خطيرة. وهذا بحدِّ ذاته عمل بالمنهج الفكري الذي أسَّس له **أحمد بن حنبل**، إلَّا أنَّه لأجل الهروب من الوقوع في وحل التشبيه والتجسيم وردُّ المخالفين؛ عمد إلى إضافة قيد "بلا كيف[8]. ونرى في محِلٍ آخر ـ أيضاً ـ تتجلَّى النزعة الظواهريَّة عنده حال تفسيره لآيات القضاء

(1) طه: 5.

(2) النور: 35.

(3) الرحمان: 27.

(4) ص: 75.

(5) القمر: 14.

(6) الفجر: 22.

(7) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميِّين واختلاف المصلِّين: ص211.

(8) انظر: أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة ج1: ص20.

والقدر بالجبر[1].

وكتب **القرطبي** (ت671هـ) في ذيل الآية الكريمة: ﴿**ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ**﴾[2]: (ولم ينكر أحدٌ من السلف الصالح أنَّه استوى على عرشه حقيقةً...، وإنَّما جهلوا كيفيَّة الاستواء، فإنَّه لا تُعلَم حقيقته)[3].

وكردّة فعلٍ من بعض الفقهاء والمحدَّثين على التحوّل العلمي الكبير الذي حصل من اختلاط الثقافات وترجمة الكتب العلميَّة لا سيَّما الفلسفيَّة منها، فقد حاول بعض الأشاعرة التوفيق بين العقل والنصِّ في إثبات القضايا الدينيَّة، وكان هدفهم الأوَّل في حركتهم هذه هو الدفاع عن العقيدة الإسلاميَّة لأهل السُنَّة والجماعة، والتي بُنيَت على الظهور العرفي للنصوص الدينيَّة. فقد اعتمدوا على الأدلّة العقليَّة الجدليَّة في إثبات اعتقاداتهم الدينيَّة.

يُعدُّ **الباقلاني** (ت403هـ) أوَّل متكلِّم أفرد في مؤلَّفاته مقدِّمات أسهب فيها في الحديث عن المعرفة ووسائلها وشروطها. وإذا كان الباقلاني يُعدُّ من مؤصِّلي الفكر الأشعري، فإنَّه ليس مجرَّد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدِّمين عليه، بل قد تمَّ على يديه توضيح بعض النقط وتحديد بعض المفهومات ممَّا أدَّى إلى تعديل مذهب الأشعري من بعض الوجوه وتقريبه من رأي المعتزلة[4].

ثمَّ تطوَّر علم الكلام بعد ذلك في القرنين الخامس

(1) انظر: المصدر السابق ج1: ص18.

(2) الأعراف: 54.

(3) أحمد بن محمَّد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج7: ص219.

(4) محمَّد أبو ريه، مقدِّمة كتاب «التمهيد» للباقلاني: ص14.

والسادس الهجري علي أيدي أمثال: **الغزالي**، **والرازي**. ووصل إلى ذروته في القرن الثامن على أيدي **الإيجي والتفتازاني** وغيرهما. فاستعملت الأدلّة العقليَّة لإثبات الأسس (المباني) الدينيَّة وتحقيقها وتحكيمها في قبال شبهات وإشكالات المخالفين، حتَّى أضحى علم الكلام شبيهاً بالفلسفة في جميع أبوابه ومسائله تقريباً باستثناء السمعيات[1].

5ـ **المدرسة الأُصوليَّة**

المشهور عند الأصوليين ـ من علماء الإماميَّة ـ تقسيم الأدلة على الأحكام الشرعيَّة إلى أربعة أقسام: الكتاب، والسُنَّة، والإجماع، والعقل. وأطلقوا عليها اسم "**الأدلة الاجتهاديَّة**". حيث حكموا بحجيَّة العقل في باب الأحكام الاجتهاديَّة فيما لو كان قطعياً؛ وعليه رفضوا كلَّ ما يمتُّ إلى الدليل العقلي الظنِّي بصلةٍ، من قبيل: القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك؛ ومعنى جعلهم العقل دليلاً على الحكم الشرعي: إنَّ العقل كاشفٌ لحكم الشرع وليس حاكماً عليه.

إنَّ فكرة الدليل العقلي لم تكن متبلورة بصورة جليَّة عند القدماء من الأصوليين، فقد عقد **الشيخ الطوسي** (ت460هـ) فصلاً خاصَّاً في ذكر ما يُعلم بالعقل والسمع. وبمجيء **المحقِّق الحلِّي (ت676هـ)، ثمَّ وليه الشهيد الأوَّل (ت786 هـ)**، توسَّع البحث في الدليل العقلي، إلَّا أنَّ وتيرة الدفاع عنه بلغت أوجَّها عند الأُصوليين مع إطلالة القرن الثاني عشر، فأخذوا يبسطون البحث فيه حتَّى أثبتوا حجيَّته بالدليل

(1) أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي: ص96.

والبرهان. ومن جملة هؤلاء العلماء: **المحقِّق القمِّي** (ت1231هـ) والذي دافع بصلابة عن حجيَّة الدليل العقلي، وعلماءُ آخرون أمثال: **المحقِّق الكاظمي** (ت1227هـ)، وتلميذه **الشيخ محمَّد تقي** (ت1248هـ) اللذان توسَّعا في بحث الموضوع في كتبهما الأصوليَّة ككتابي "المحصول" و"هداية المسترشدين"، وغيرهم من العلماء[1].

ثمَّ إذا كان مردُّ الدليل العقلي إلى القياس المنطقي، فعليه ينقسم الدليل العقلي إلى قسمين بلحاظ مقدِّماته:

أ) **الدليل العقلي المستقل**: وهو القياس الذي تكون كلا مقدِّمتيه عقليَّتين، كقولنا: العدل يحكم العقل بحسنه، وكلُّ ما حكم العقل بحسنه حكم الشارع به؛ إذاً: العدل يحكم الشرع بحسنه. وسُمِّي هذا القسم بـ"**المستقلات العقليَّة**"؛ لأنَّ العقل يستقلُّ بالوصول إلى النتيجة من غير وساطة حكم شرعي.

ب) **الدليل العقلي غير المستقل**: وهو القياس الذي تكون كبراه عقليَّة وصغراه شرعيَّة. من قبيل: الصلاة واجبة شرعاً، ووجوب كلِّ شيءٍ شرعاً يستلزم عقلاً وجوب مقدِّمته شرعاً؛ إذاً: العقل يحكم بوجوب مقدِّمة الصلاة شرعاً. وسُمِّي هذا القسم بـ"**غير المستقلات العقليَّة**"؛ لأنَّ العقل لا يستقل بالوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكمٍ شرعيٍّ في إحدى مقدِّمتي الدليل (وهي الصغرى).

(1) انظر: عليّ رضا فيض، الفقه والاجتهاد (عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة) ج1: ص375.

إنَّ البحث في الدليل العقلي المستقل يكون في مسألتين:

إحداهما: **الصغرى**، وهي بيان المدركات العقليَّة في الأفعال الاختياريَّة، أي أيُّها ينبغي فعله، وأيُّها لا ينبغي فعله، كإدراك العقل بحسن العدل وقبح الظلم، فهذان قضيتان عقليتان يدركهما العقل العملي، وهما من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما ذهب إليه مشهور الحكماء والمتكلِّمين. هاتان القضيتان تدخلان في مباحث علم الكلام عادة تحت عنوان "التحسين والتقبيح العقليين" كما اتَّضح سابقاً.

ثانيهما: **الكبرى**، وهي بيان أنَّ ما يدركه العقل هل لا بُدَّ أن يحكم به على طبق ما حكم به الشرع؟ وبعبارةٍ أخرى: هل توجد هناك ملازمة بين ما حكم به العقل وبين حكم الشرع، فالعقل إذا أدرك أنَّ العدل حَسنٌ، فهل يكشف من ذلك أنَّ الشرع حكم على طبق ما حكم به العقل أم لا؟ فهذه هي المسألة الأصوليَّة التي تحظى بأهميَّة بالغة، والتي يتمُّ البحث حولها في موضوع "**الملازمات العقليَّة**".

وأمَّا البحث في الدليل العقلي غير المستقل، فعادةً ما يكون في كبرى الدليل، وذلك بعد معرفة المقدِّمة الأُولى (الصغرى) وهي الحكم الشرعي الثابت في الكتاب أو السُنَّة، فتأتي القضية العقليَّة لتحكم بالملازمة عقلاً بين ثبوت الحكم الأوَّل وثبوت حكمٍ شرعيٍّ آخر. مثلاً: كلُّ فعلٍ واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدِّمته شرعاً، أو يلزمه عقلاً

حرمة هذه شرعاً، أو كلُّ مأمورٍ حال الاضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار...، فإنَّ أمثال هذه القضايا أحكامٌ عقليَّة مضمونها الملازمة العقليَّة بين ما يثبت شرعاً في القضية الأُولى، وبين حكمٍ شرعيٍّ آخر. (أو من قبيل القانون القائل: إنَّ الفعل لا يمكن أن يكون حراماً وواجباً في وقتٍ واحدٍ. فإنَّنا لا نحتاج في إثبات هذا القانون إلى بيانٍ شرعيٍّ يشتمل على صيغة للقانون من هذا القبيل، بل هو ثابت عن طريق العقل؛ لأنَّ العقل يدرك أنَّ الوجوب والحرمة صفتان متضادَّتان، وأنَّ الشيء الواحد لا يمكن أن يشتمل على صفتين متضادَّتين، فكما لا يمكن أن يتَّصف الجسم بالحركة والسكون في وقتٍ واحدٍ كذلك لا يمكن أن يتَّصف الفعل بالوجوب والحرمة معاً)[1].

وهذه الأحكام العقليَّة هي التي يبحث عنها في علم الأُصول؛ وعليه فقد دخلت في باب "**الملازمات العقليَّة**"، كبحث الإجزاء، ومقدِّمة الواجب، والضدِّ، واجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي للفساد.

والمتحقَّق من ذلك: إنَّ هناك مسألتين أساسيتين لا بُدَّ من بحثهما في باب الملازمات العقليَّة، واللتين تشكَّلان "**جوهر موضوع الدليل العقلي وحجيَّته**"[2]، هما:

المسألة الأولى: صغرى الدليل العقلي المستقل، والتي تُبحث تحت عنوان: "قاعدة التحسين والتقبيح العقليين"، وإن كانت هذه القاعدة ليس من مختصَّات البحث الأُصولي،

(1) محمَّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأُصول: ص33.

(2) عليّ رضا فيض، الفقه والاجتهاد (عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة) ج1: ص378.

إلَّا أنَّها تبحث من باب المقدِّمة الضروريَّة للوصول إلى معنى الملازمة بين حكم العقل والشرع.

المسألة الثانية: كبرى الدليل العقلي، وهي "قاعدة الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي"، والتي تُعدُّ من أهمِّ القواعد التي تبلور عمل العقل في مجال الاستنباط الفقهي وغيره، وتعطي للعقل المساحة التي يستحقَّها في هذا المجال على نحو الموجبة الجزئيَّة.

وبعبارةٍ خاتمة: (فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسُنَّة هو: كلُّ حكمٍ للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارةٍ ثانية هو: كلُّ قضيَّةٍ عقليَّةٍ يتوصَّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي)[1]. فلا مجال للعقل الظنِّي ـ من قبيل: التمثيل والاستحسان... ـ في مجال إثبات الحكم الشرعي.

6ـ مدرسة الرأي

قامت منذ أواسط القرن الثاني مدرسة واسعة النطاق تحمل اسم مدرسة الرأي، تطالب باتِّخاذ العقل بالمعنى الواسع ـ الذي يشمل الترجيح والظنِّ والتقدير الشخصي ـ أداة رئيسيَّة للإثبات إلى صفِّ البيان الشرعي، ويُسمِّون ذلك استحساناً أو اجتهاداً. والفكرة الأساسيَّة التي دعت إلى قيام هذه المدرسة وتبنِّي العقل المنفتح بوصفه وسيلة رئيسيَّة للإثبات ومصدراً لاستنباط الحكم، هي الفكرة الشائعة في صفوف تلك المدرسة التي كانت تقول: إنَّ البيان الشرعي

(1) محمَّد رضا المظفر، أصول الفقه ج3: ص125.

المتمثِّل في الكتاب والسُنَّة قاصرٌ لا يشتمل إلَّا على أحكام قضايا محدودة، ولا يتَّسع لتعيين الحكم الشرعي في كثير من القضايا والمسائل.

وعلى أيِّ حالٍ، فقد شاعت فكرة عدم كفاية الكتاب والسُنَّة لإشباع حاجات الاستنباط، وأدَّت دوراً خطيراً في عقلية كثير من العلماء ووجهتهم نحو الاتِّجاه العقلي المتطرِّف[1].

إنَّ هذه العمليَّة لم تقتصر على الفقه وأحكامه، بل شملت التفسير أيضاً، ولعلَّ باب التفسير كان الأوسع عند أرباب الرأي، حتَّى قبل ظهور مدرسة الرأي الفقهيَّة. فقد وردت الأحاديث الكثيرة الناهية عن التفسير بالرأي؛ فقد روى الصدوق بإسناده عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قوله: (**قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): قال الله جلَّ جلاله: ما آمن بي من فسَّر برأيه كلامي، وما عرفني مَن شبَّهني بخلقي، وما على ديني مَن استعمل القياس في ديني**)[2]. وروى الطبري بإسناده عن ابن عبَّاس، عن النبيِّ (صلى الله عليه وآله): (**مَن قال في القرآن برأيه فليتبوَّأ مقعده من النار**)[3]. والروايات الناهية عن التفسير بالرأي مستفيضة من الطريقين. وهذا إن دلَّ على شيءٍ فإنَّما يدلُّ على أنَّ هذا النهج كان متَّبعاً منذ زمن الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمَّة (عليهم السلام).

وعليه يُعدُّ هذا النهج من المناهج الأكثر خطورة في مجال إنتاج المعرفة الدينيَّة؛ لاستناده على ما لا يمكن الركون إليه في مجال فهم النصوص الدينيَّة؛ وعليه فإنَّ القول بالرأي يختلف

(1) راجع: محمَّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ص36-37.

(2) محمَّد بن علي الصدوق، الأمالي: ص55. التوحيد: ص68.

(3) محمَّد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج1: ص27.

تمام الاختلاف عن المنهج العقلي، فالرأي هو استحسان، أو قياس، أو ترجيح ظنّي، أو ميل نفسي لاتّباع الهوى، ولا يستشف منه الاجتهاد أو الاستنباط القائم على أساس الكتاب أو السُنَّة أو العقل القطعي، أو الإحاطة بكلام العرب وقواعده، فإنَّه إذا كان إعمال الرأي بحسب القرائن الحاليَّة والمقاليَّة، المتّصلة والمنفصلة، وبحسب دلالة الألفاظ، لا يُعدُّ من القول بالرأي. نعم، الاستقلال بالفتوى ووضع التأويل من قبل النفس وبحسب الظنّ والهوى دون الرجوع إلى مستندٍ من النبي (صلى الله عليه وآله) وآله (عليهم السلام) ـ وهم العالمون بخصوص القرآن وعمومه، باعتبارهم قرناء الكتاب ـ أو الابتعاد عن الأحكام العقليَّة القطعيَّة، يُعتبر من القول بالرأي المنهي عنه.

إنَّ عدم التفريق بين المنهج العقلي وبين التفسير بالرأي، منشؤه النزعة المتطرِّفة التي حملها جماعة ممَّن ينتسبون إلى الاتِّجاه النصِّي في التفسير، محاولين بكلِّ ما يملكون من قوَّةٍ تسقيط المنهج العقلي معرفياً وإخضاعه للهوى والذوق الخاصّ، حيث يصفونه تارةً بالتفسير بالرأي، وأخرى بالتفسير المذموم، وثالثةً بالتفسير المحظور، وهكذا.

الخاتمة

في نهاية هذا المقال نشير إلى بعض النتائج والتوصيات:

1ـ مع كلِّ هذا الاهتمام بالدليل العقلي في النصوص الدينيَّة والفكر البشري، وعلى الرغم من قدرة العقل القطعي مستقلاً الكشف عن الحكم وإنتاج معرفة دينيَّة، إلَّا أنَّ هذا الدور لم يُفعَّل بشكلٍ صحيحٍ ومدروسٍ؛ ممَّا أدَّى إلى بروز التيارات المتطرِّفة التي أخذ بعضها النيل من الدِّين باسم العقل، وذهب الآخر إلى إسقاط قيمته للخوف من الوقوع في المهالك! وعليه لا بُدَّ من تفعيل دور العقل بما يتناسب مع المسؤوليَّة التي أُلقيت على عاتقه.

2ـ بعد أن ثبت أنَّ مردَّ المنهج العقلي إلى اليقين، فهو إمَّا حكمٌ عقلي بديهي أو برهانٌ عقلي، وعليه فقد كابر من أدرج هذا المنهج العقلي تحت القول بالرأي المنهي عنه؛ فهناك فرق بين ما يحكم به العقل القطعي وبين ما يحكم به العقل الظنِّي الذي مردَّه إلى التمثيل المنطقي أو الاستحسان أو الذوق الخاصّ وغير ذلك.

3ـ برز الاتِّجاه العام لدى الشيعة الإماميَّة كطريق وسط بين الاتِّجاه الظواهري النصِّي الذي سلكه أهل الحديث ومن حذا حذوهم، وبين الاتِّجاه العقلاني المتشدِّد الذي سلكه المعتزلة ومن تبعهم في ذلك. فرفع عموم الإماميَّة ـ الفقهاء والأُصوليون والمتكلِّمون ـ من منزلة العقل، وجعلوه مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، فنراهم اعتمدوا عليه في كثير

من مجالات المعرفة الدينيَّة كالفقه والأُصول والكلام والتفسير، بعد أن أثبتوا حجيَّته.

4ـ إنَّ القول بمصدريَّة العقل في إنتاج المعرفة الدينيَّة، لا يعني ذلك جعل العقل حاكماً وقاضياً ويُقاس به كلُّ حكمٍ تمَّ إنتاجه عن طريق المصادر الأُخرى ـ كما هو رأي المعتزلة ـ بل للعقل مساحة خاصَّة يُؤطَّر في داخلها عمله.

5ـ لا يمكن بأيِّ وجهٍ من الوجوه أن يتعارض العقل الصريح مع الوحي. نعم، إنَّ ما يجري الحديث عنه من التعارض يحصل بين العقل والنقل، والنقل غير الوحي. النقل طريقٌ كاشف عن الوحي، يحتمل في جزءٍ من قضاياه الصحَّة والخطأ، أمَّا الوحي فلا يكون إلَّا صحيحاً. وبصورةٍ عامَّةٍ نقول: إنَّ العقل والنقل مصدران أساسيان كاشفان عن مجموعة العناصر الدينيَّة.

6ـ إنَّ توظيف المنهج العقلي في إنتاج المعرفة الدينيَّة لا يعني تحميل الآراء والأفكار على النصِّ الديني، فهناك فرق بين التحميل وبين التوظيف، فلكي نفهم النصَّ الديني نحتاج إلى مجموعة من القواعد والمعطيات، سواء اللُّغويَّة منها أم العقليَّة أم العقلائيَّة، التي هي بمنزلة النور وبمثابة المصباح الذي يضيء السبيل إلى الفهم.

وبعبارةٍ أوضح: إنَّ دور هذه القواعد هو توجيه المسير والتدليل على الطريق، لا أنَّها تكون هي الطريق وتسقط معطيات العقل وتحمّلها على النصِّ الديني.

الخطوط الحمراء لـ (العقل والدِّين)

الشيخ الدكتور سعد الغري

نِعم الله تعالى لا تُعدَّ ولا تحصى، ومحطُّها وهدفها الإنسان من حيثيَّة موصَّليتها إلى الكمال، وهي مشارب متعدِّدة، كلٌّ لا يغني عن الآخر، حاول المغرضون الخلط بينها، فقدَّموا ما رغبوا إثباتاً، وتركوا مقام الثبوت لأهداف شخصيَّة أو سياسيَّة أو... وهنا نسلّط الضوء على أسسٍ (مبانٍ) معرفيَّة تصف علاقة العقل بالدِّين، وبعدها نبيِّن الآثار العمليَّة المترتبة عليها، ونذكر العواقب الناجمة عن الإفراط والتفريط من تعدّي أحدهما على حدود الآخر.

مقدِّمة

الخلق والعالم عبارة عن منظومة متكاملة تمثِّل النظام الأصلح، فيه ترابط واقعي تكويني على مختلف الأصعدة، زوّد الله تعالى الإنسان بما يحتاجه للوصول إلى التكامل المعرفي النظري والعملي، ولا يمكن أن ندّعي أنَّه تعالى قد جهّز الإنسان بجهازين أساسيين متكاملين مختلفين نوعياً يمكن

لأحدهما الإنابة عن الآخر، للعبثيَّة المحالة على الحكيم القادر المطلق، فحينما نرى وجود منظومتين معرفيتين[1] في هذا العالم الصغير (الإنسان)، لا بُدَّ لنا من القول بأنَّ لأحدهما وظيفة تختلف عن الآخر كلياً ويؤديان إلى نتيجةٍ واحدة، قد يتفقا في الحكم ولكن الحيثيَّة لا بُدَّ أن تكون متغايرة؛ ومن هنا يتضح بطلان النزاع المفتعل بين العقل والدِّين وبالعكس؛ لأننا نعرف أنَّ لكلٍّ منهما دور ووظيفة قد أشار لهما تعالى في كتابه أو على لسان نبيِّه (صلى الله عليه وآله).

أوَّلاً: المراد من العقل والدِّين

العقل

العقل مصطلح يطلق على معانٍ كثير[2]، ومحلُّ البحث هنا ـ الذي وقع في مقام الثناء والحمد الإلهي في بعض النصوص الدينيَّة[3]ـ هو العقل البرهاني الذي مفاده اليقين بالمعنى الأخص (القطع المطابق الثابت)، وهو معصوم بحكم النتائج المتوخاة منه فيما لو روعيت قوانينه؛ لأعطائه القطع لا الظن، والمطابقة للواقع لا الجهل المركّب، والثبات لا التغيُّر.

الدِّين

الكلام في اشتراك معنى العقل يأتي أيضاً بالنسبة للدِّين، فهو أيضاً مشترك لعدَّة معاني[4]، والمبحوث عنه هنا هو الشريعة والطريقة، أعمُّ من الدِّين الإسلامي وغيره من الأديان الإلهيَّة وغيرها، وإن كان الدِّين الإسلامي هو المقصود الأساس.

(1) إشارةً إلى المنظومة العقليَّة والمنظومة الدينيَّة المكمِّلة له.

(2) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص72-75. قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميَّة، شرح المصطلحات الكلاميَّة، ص219.

(3) لأنَّ غيره من أقسام العقل وإن كانت علميَّة فهي ظنيَّة، والظن لا يفيد في مقام الحجيَّة إلَّا من باب الحجيَّة الشرعيَّة، وواضح أنَّ إثبات الحجيَّة الشرعيَّة قبل إثباتها بالعقل البرهاني مستلزم للدور.

(4) قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميَّة، شرح المصطلحات الكلاميَّة، ص149-150.

ثانياً: أهميَّة العقل والدِّين

أهميَّة العقل

قد يضطر الإنسان في بعض الأحيان إلى توضيح الواضح، كما فيما نحن فيه، فأهميَّة العقل من الواضحات التي لا غبار عليها، فهو الهبة والميزة والدعامة القويمة التي كُرّم الإنسان بها[1]، والتي بها ميَّزه الله عن العجماوات، وبه عرف الإنسانُ اللهَ تبارك وتعالى وبحكمه اهتدى إلى الدِّين السليم.

كما وإنَّه مقتضى التكليف[2]، والشاهد على وجود خالق عظيم عالم محيط، وهذا ما يشهد به العقلاء كلُّهم[3].

فالأمر قد يكون لديه من الوضوح بحيث يُغفل عنه لشدّة وضوحه، ويضرب الحكماء لوضوح الشيء للسمكة في وسط البحر وتسأل عن الماء أين هو!!

فأهميَّة العقل واضحة؛ لذا انعكست هذه الأهميَّة في القرآن الكريم[4] والروايات الشريفة بصورةٍ كبيرة حيث خُصّص في كتاب الكافي الشريف ـ والذي هو من الكتب المعتبرة عند الشيعة ـ وغيره من الكتب الأخرى بابٌ سمّي بكتاب العقل، فيه روايات كثيرة تمدح العقل، فعدَّ في الروايات أغنى الغنى[5]، والحجَّة الباطنة المعصومة[6] والتي لم يكمّله تعالى إلَّا في أحبِّ الخلق له[7].

وأمَّا في العلوم الطبيعيَّة، فيُعدُّ الفيصل فيها؛ لأنَّ

(1) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ الإسراء: 70.

(2) إشارةً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب: 72.

(3) ناصر عبد الكريم العقل، الاتّجاهات العقلانيَّة الحديثة، ص28.

(4) منها قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ الروم: 24.

(5) قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا غِنَى كَالْعَقْلِ» نهج البلاغة، ج4، ص14، رقم54.

(6) عن الإمام الكاظم (عليه السلام): «إنَّ لله على الناس حجَّتين: حجَّةٌ ظاهرة وحجَّةٌ باطنة، فأمَّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمَّة وأمَّا الباطنة فالعقول».

(7) عَنْ الإمام الباقر (عليه السلام) قَالَ: «لَمَّا خَلَقَ الله الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ

الدليل القائم على العقل من أقوى الأدلة التي لا تنازع.

وكذلك من ناحية النفس الإنسانيَّة فهو الحاكم على القوى الموجودة في النفس[1]، والطريق الموصل إلى معرفة الخالق[2]؛ فمرتبته في قمة الهرم من ناحية إصدار القرارات والحكومة[3].

أهميَّة الدِّين

لا تخفى على أولي الألباب أهميَّة الدِّين، فإنَّه النور الذي يضيء للإنسان في الظلمات، والموضِّح لما عجز العقل عن الوصول إليه، والدليل إلى آيات الله، وخير الكلام من سيِّد الكلام بعد النبيِّ الأكرم (صلى الله عليه وآله) أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام)، حيث بيَّن أهميَّة الدِّين بصورةٍ دقيقةٍ وموجزةٍ، حينما قال: **«فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ: مِنْ سَقْف فَوْقَهُمْ مَرْفُوع... »**[4].

يظهر لنا من خلال الخطبة المتقدِّمة أنَّ وظيفة الأنبياء (عليهم السلام) هي إثارة ما دفن في العقول؛ لأنَّه لا طريق للإنسان غيره، فكلُّ ما يتصوّر كردِّ فعلٍ يرجع إليه.

وأهميَّة الدِّين تبرز من خلال مساندته للعقل في بيان الأمور التفصيليَّة لكليات لم يكن لولاه معرفتها؛ كتفاصيل المعاد والحشر وغيرها. وهو نداء الفطرة الإنسانيَّة التي

فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ: وعِزَّتِي وجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ ولَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أُحِبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ آمُرُ وإِيَّاكَ أَنْهَى وإِيَّاكَ أُعَاقِبُ وإِيَّاكَ أُثِيبُ» الكافي، كتاب العقل، ج1، ص10.

(1) إشارةً إلى قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ». نهج البلاغة، الحكمة رقم 211.

(2) روي عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنَّه قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج2، ص32.

(3) فلا شيء فوقه في عالم الإمكان؛ لأنَّه هو المرجع، لذا يقال: «ليس من شيء فوق العقل». عبد الله القصيمي، أيُّها العقل مَن رآك، ص17.

(4) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

يحتاجها الإنسان في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، والمحفّز على فعل الخيرات، والرادع عن الرذائل، ويتكفل في بناء وتكثيف الروابط الاجتماعيَّة للإنسان مع ربِّه ومع جنسه.

قال جمال الدِّين الأفغاني: (إنَّ الدِّين قوام الأمم، وفيه سعادتها، وبه فلاحها).

وقد عُدَّ الدِّين أساساً في كلِّ احتياجات الإنسان العقليَّة والعاطفيَّة والعمليَّة؛ ولأجل هذه الاتِّجاهات في رؤية الدِّين قُسِّم إلى عدَّة أقسام:

1ـ الرؤية العقلانيَّة (Intellectuai isticdefinitions)

وهو يتجلي في تعريف الفيلسوف البريطاني هاربرت سبنسر (Herbert Spencer): (جوهر الدِّين هو الإيمان المطلق بالأشياء على أنَّها تجليات القدرة التي تفوق المدارك المعرفيَّة)[1].

2ـ الرؤية العاطفيَّة (Affectivitic definitions)

وهذا ما نراه في تعريف العالم الألماني فريدريش شلاير ماخر (Fridrich Sceleirr): (الدِّين هو أن تمتلك إحساساً عارماً بالحاجة المطلقة لشيءٍ ما)[2].

3ـ الرؤية العمليَّة التطبيقيَّة (Parctical definitions)

كما في تعريف ماثيو أرنولد (Matthew Arnold): (تلك الأخلاق التي تكتسب حيويتها من العواطف)[3].

(1) Wiliam Alston (Religion) The Encyclopedia of philosophy ed. Paul Edwards v: 7-8 p: 140.

(2) بهاء الدِّين خرمشاهي، كتاب باللُّغة الفارسيَّة تحت عنوان (دين پژوهي) البحث الدِّيني، ص85.

(3) John Harwood Hick An Interpretation of Religion p 24.

ثالثاً: الاتّجاهات الفعليَّة بين العقل والدِّين

حينما نتفحّص المناهج المعرفيَّة ونستقرؤها نجدها تنقسم إلى عدَّة مناهل، كلٌّ منها يصوّر لنا علاقةً خاصَّةً بينهما، بعضها ترجِّح جانباً على جانبٍ آخر تعصباً وتقليداً أو بدليلٍ غير تام أو دليل مقدِّماته غير بيّنة، والأخرى المنصفة تسير بحسب ما توصلت إليه من أدلة محكمة.

التفريط

المناهج المعرفيَّة المنحرفة عن الطريق الصحيح تقع في التفريط من ناحية العقل تارةً ومن ناحية الدِّين تارةً أخرى:

1ـ **التفريط في العقل التجربي**: كما هو عليه المدرسة الماديَّة التجريبيَّة[1] التي تدّعي أنَّ العقل التجريبي يحكم في كلِّ صغيرةٍ وكبيرة، فهي من حيثيَّة قد فرّطت؛ إذ أخذت لحاظاً واحداً من العقل البرهاني ألا وهو العقل التجريبي الحسي المادي الخاضع للاستقراء، ولم تعتبر بقية اللحاظات الأخرى التي فيه، فتحكم على العقل الأخباري بكونه خاضعاً للتسيس؛ لذا اعتبروه أفيون الشعوب وغاية المتلبسين به سياسيَّة تهدف إلى إخضاع العوام إلى الساسة عن طريقه.

ومن حيثيَّة أخرى قد أفرطت؛ إذ أخذت ترتب الآثار حتَّى على من هو خارج حدود العقل التجريبي، كالمجرّدات والاعتباريات، فنجدهم لمَّا رأوا أنَّ التجربة نجحت في الماديات والحسيات وسَّعوا من صلاحياتها للمجرّدات والاعتباريات، فوقعوا في إشكالات واضطرابات ولم تقم

(1) وهي المدرسة التي تؤمن بمحوريَّة الإنسان، وإنَّ الإنسان مستغنٍ بعقله عن الدِّين كمصدرٍ تشريعيٍّ، وإنَّ عقل الإنسان قادر بمفرده وبالاستعانة بالتجربة والاستقراء على تنظيم حياته الشخصيَّة والاجتماعيَّة، ولا يحتاج إلى قيّم غيبي يرشده إلى طريق السعادة والفلاح؛ وبالتالي فلا مدخليَّة للدِّين في حياة الإنسان الشخصيَّة أو الاجتماعيَّة.

قائمة لهم في المعارف فوق التجربة.

2ـ **التفريط في العقل الأخباري**: كما هي عليه المدرسة النقليَّة السلفيَّة[1] حيث تابعت أختها (التجريبيَّة) في التفريط والإفراط فأخذت جانباً واحداً من العقل ألا وهو العقل الأخباري وفرّطت في البقية، وترى بأنَّ العقل البرهاني واجب الاجتناب ما أنزل الله به من سلطان، بل هو من مكائد الشيطان وحبائله، ولا ينبغي السعي لإثبات القضايا النقليَّة به، بل ولا حتَّى الدفاع عن الدِّين أمام الأعداء بالأدلة العقليَّة، وأنَّ من تمنطق فقد تزندق. ونجدهم يرفضون جميع أنحاء الاجتهاد والتجديد العلمي، ويعيشون دائماً بعقليَّة الماضي، ومن الواضح أنَّ جذور هذا الاتِّجاه سياسيَّة، فهو ليس وليد دينٍ ما؛ بل هو رأس مال السلطويين، فهو مدعاة ومنشأ التحجُّر والتكفير والعنف.

وأفرطت من حيثيَّة أخرى، حيث تعاملت مع كلِّ القضايا التي أمامها بالعقليَّة الأخباريَّة.

ويشترك هذان الاتِّجاهان ـ مع البون الشاسع المائز بينهما ـ بأنَّهما ضدَّ العقل البرهاني، فأحدهما يحمل معه تراب الجاهليَّة والآخر التكنولوجيا الإبداعيَّة، ولكن وجه الالتقاء هو العقل!! وما أروع ما قاله أمير المؤمنين (عليه السلام) ـ وما أحكمه من وصف يكفينا في المقام عن كلِّ النعوت والصفات لمن لم يتّخذ النبيّ له مرشداً ـ: «**لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِأَضْوَاءِ الْحِكْمَةِ، ولَمْ يَقْدَحُوا بِزِنَادِ الْعُلُومِ الثَّاقِبَةِ، فَهُمْ فِي ذَلِكَ كَالأَنْعَامِ السَّائِمَةِ، والصُّخُورِ الْقَاسِيَةِ،**

(1) وهي المدرسة التي تؤمن بأصالة النقل وعدم اعتبار الأحكام العقليَّة أو العمليَّة، وتجعل الدِّين في مقابل العقل، وإنَّه لا مدخليَّة للعقل في أصول الدِّين وفروعه، فالحقُّ والباطل ما يبيّنه الشرع والحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع. وإنَّ علينا أن نتعبّد بظواهر النصوص العرفيَّة ونجمد عليها، ولا نتأولها وإن خالفت الأصول والقواعد العقليَّة البديهيَّة أو البرهانيَّة.

قَدِ انْجَابَتِ السَّرَائِرُ لأَهْلِ الْبَصَائِرِ، ووَضَحَتْ مَحَجَّةُ الْحَقِّ لِخَابِطِهَا، ووضحت محجَّة الحقِّ لخابطها...»[1].

الاعتدال

وعلى خلاف التفريط الذي في الطرفين، انفردت مدرسة لاءمت وواءمت بين العقل البرهاني وبقية الاتِّجاهات ولم تخرج عن الفطرة الخالية من التبعات، فكلٌّ قد جعلتها منبعاً لها ضمن الحدود التي أسستها، وهي ما عليه المدرسة الإسلاميَّة الأصيلة[2]، فاعتمدت على أساس عقلائي متين، وأكّدت على وجود ارتباطٍ وتبادل منفعة وتلازمٍ بين العقل والدِّين، فلا يمكن لأيٍّ منهما الاستغناء عن الآخر ولا تهميشه، لما يترتب عليه من أمور ومفاسد، وقد أيّدها الشرع المقدَّس من خلال الآيات والروايات ذكرنا بعضها فيما سبق.

وهو الحقُّ، فإنَّ هناك علاقة متبادلة بين العقل والدِّين، كلٌّ منهما يحتاج الآخر، بالحدود التي حدّدها ورسمها وثبتها العقل، ولا يستطيع أيُّ شخصٍ أن يدّعي خلاف ذلك؛ لاستلزامه إبطال الشيء بنفسه.

رابعاً: الخطوط الحمراء

قد تمشي في مكانٍ ما، فإذا بك تقرأ لوحةً مكتوب عليها (لا تتقدم!! حيوانات مفترسة)، فحتَّى لو كانت الكتابة مجرَّد مزحة أو غير واقعيَّة، لكنك تفرح وتشكر كلَّ مَن كتب ذلك وكلَّ مَن نبَّهك على هذه المنطقة، وسوف تتأمَّل في نفسك مَن دوَّن هذه اللوحة؟ لأنَّ الأثر المترتب على هذه المسألة ـ فيما لو

(1) نهج البلاغة، الخطبة 108.

(2) وهي مدرسة القرآن ومدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، وهي ترى أنَّ العقل والدِّين متلازمان يكمّل ويعاضد بعضهما بعضاً، وأنَّهما حجَّتان ونعمتان من الله تعالى على الإنسان، وأنَّه لا غنى لأحدهما عن الآخر، فالعقل نور والدِّين هو الطريق المستقيم، فالنور هو الكاشف عن الطريق الذي يؤدي إلى الكمال.

كانت واقعيَّة ـ أثر آني ويمس حياة الإنسان الماديَّة المهمة، والتي يضِّحي بكلِّ شيءٍ من أجلها.

ولكننا نهمل الخطوط ولا نتورع عن انتهاكها، سواء أكانت من جهة العقل أم من جهة الدِّين فيما لو كانت تلك الحدود لها آثار غير مرئية حالياً وغير ماديَّة، فحينما ينبّه لا يرتدع، ويخوض مخاضها غير مبالٍ؛ لأنَّ العقاب والأثر أخروي، ويفهم حدود الشرع على أنَّها تحدُّ من حريَّته، بينما غفل عن أنَّها ضمان سلامته، وقد قال تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا**﴾، وأشار تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾، فحدود الدِّين والعقل هي حدود الله تعالى، واحدة حدَّها بنفسه وأظهرها عبر رسله الظاهرين، والأخرى رزق الناس رسولاً باطنياً وجعلها عنده، فقد قال جلَّ وعلا: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾.

حدود العقل

إنَّ أحكام العقل في دائرة الموضوعات الكليَّة الحقيقيَّة، فالموضوعات الشخصيَّة والاعتباريَّة خارجة عن حريم العقل؛ لأنَّه لا يستطيع الحكم في القضايا الشخصيَّة المتغيِّرة لتغيُّرها، فإنَّ أحكامه كليَّة والتغيُّر يتنافى معها، ولا القضايا الاعتباريَّة؛ لأنَّ ملاكات أحكامها خارجة عن حدود العقل وغائبة عنه، بل تكون بيد معتبرها، وهذا ما عُبِّر عنه **بمنطقة**

الفراغ العقلي[1].

فهو يثبت بالبرهان ضرورة وجود الخالق، ويستدل على ضرورة وجود نبيٍّ وعلى ضرورة عصمة النبيّ وعلى صحَّة الدِّين الكذائي بما يتبعه من مؤيدات إعجازيَّة، أمَّا ما لا يستطيعه هو بيان التفاصيل الجزئيَّة له، وكذلك بيان علل الأحكام التي بيد الخالق؛ لأنَّ ملاكات أحكامها ليست بيده، فهو إنَّما حكم في غيرها؛ لأنَّه اصطاد حدودها الوسطى، وهنا لا يمكنه التكهن بها قطعياً، فيكون مجرى للاستحسانات والتي لا نهاية لها، ولا تصل بالإنسان الى تكامله، لأنَّها هنا ناقصة وغير قطعيَّة، بل ظنيَّة محضة، لذا نهى الشارع عنها في الدِّين.

حدود الدِّين

ينبغي لنا أوَّلاً أن نتسائل ونقول: ما هو المطلوب من الدِّين؟

أو نعبّر عن هذا السؤال بسؤالين:

ـ ما هي احتياجات الإنسان؟

ـ ما هي الاحتياجات التي يعجز عنها سوى الدِّين في تلبيتها للإنسان (الدِّين ينحصر في تلبيتها)؟

حينما نجيب عن هذا السؤال يتضح لنا ببساطة حدود الدِّين، فإنَّ في هذا السؤال والجواب عنه بيان لقدرات الدِّين والتي تسلّط الضوء بحسب الظاهر على حقيقته وماهيَّته واختصاصه حينما يعجز غيره عن تلبية أمرٍ ما!!

(1) راجع: أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص143-147.

وكذلك يتضح لنا ـ بما أنَّ الدِّين قد جاء من الحكيم بدليلٍ قطعي ـ أنَّه يلبّي حاجات الإنسان حينما يعجز غيره عن تلبيتها.

نأتي الآن ونرجع إلى أصل بحثنا في بيان حدود الدِّين، **فنقول**: هي المنطقة الخارجة عن سلطة العقل، فيبدأ من حيث انتهى العقل، فحينما يختار العقل ديناً ـ بالبرهان ـ ويعبّدنا به، يأتي دور الدِّين ويوضّح لنا ويبيّن الأحكام الشرعيَّة التي شرّعها الباري لنا للحصول على السعادة الأخرويَّة والهناء الدنيوي، فلو كان العقل كافياً لما فرض علينا التعبُّد بالأديان، ولو كان الدِّين كافياً لما أوجب الله علينا التفكر والتدبّر؛ لكيلا يختلط علينا الدِّين المنحرف من المستقيم، فهنا يوجب العقل علينا الالتزام بالدِّين في كلِّ صغيرةٍ وكبيرةٍ؛ لأنَّ التشكيك به تشكيك بالعقل، ولكن لا بحيث ينفرد الدِّين بل يبقى العقل المبيّن له والحاكم له لاختيار الحقِّ دون الباطل، وإلَّا لبقي الدِّين في عشوائية كلها صائبة، فالعقل هو الذي يميّز السقيم من غيره.

خامساً: الاتِّحاد بين الدِّين والعقل

تبيّن لنا التكامل والاتّحاد بين العقل والدِّين ممَّا تقدَّم، ولا يمكن فصلهما عن بعضهما؛ لأنَّ الفصل والانفصال يؤدي إلى التطرّف، فحينما يترك العقل الدِّين لا يستطيع التوصّل إلى الكمال المفروض، فيقع في الاستحسانات الذوقيَّة ويقع في مصائد الشيطان؛ لأنَّه لا يعرف كيف يعبد الإله

وكيف يشكره وكيف يصل إلى مراتب الكمال؟ وهكذا بالنسبة للدّين فحينما يترك العقل يقع في التخبط في اختيار الديانة الحقّة ويقف محتاراً أمام الشبهات التي تأتي عليه، ولا يستطيع ردها إلّا به، وهنا البطلان.

وكذلك حينما يتدخل العقل فيما لا يعنيه يكون رأيه بدون بصيرة ودليل، فيقع في الجهل والتعدّي على الحدود، وكذا بالنسبة للدّين[1]، فكما أنَّ العقل عرَّفنا على حدوده الخاصَّة به، كذلك حدَّد وبيّن صلاحيات الدِّين.

وأوضح شاهد على كلامنا ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام): «**إنَّ أوَّل الأمور ومبدأها وقوَّتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلَّا به، العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنَّهم مخلوقون، وأنَّه المدبِّر لهم، وأنَّهم المدبَّرون، وأنَّه الباقي وهم الفانون، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره، وليله ونهاره، وبأنَّ له ولهم خالقاً ومدبِّراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسَن من القبيح، وأنَّ الظلمة في الجهل، وأنَّ النور في العلم، فهذا ما دلّهم، عليه العقل**». قيل له: فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره؟ قال (عليه السلام): «**إنَّ العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه وزينته وهدايته، علم أنَّ الله هو الحقّ، وأنَّه هو ربّه، وعلم أنَّ لخالقه محبّة، وأنَّ له كراهية، وأنَّ له طاعة، وأنَّ له معصية، فلم يجدْ عقله يدلّه على ذلك، وعلم أنَّه لا يوصل إليه إلَّا بالعلم وطلبه، وأنَّه لا ينتفع بعقله، إن لم يصب ذلك بعلمه، فوجب**

(1) مثلما أنِّي أرى بالأذنين أو أسمع بالأنف، فكما لا يمكن لأيٍّ حاسةٍ أن تحلَّ محل الأخرى، كذلك لا يمكن للدِّين أن يحلَّ محل العقل، وكذا العكس.

على العاقل طلب العلم والأدب الذي لا قوام له إلّا به»[1].

وفي بعض الروايات تذكر التكامل بين العقل والدِّين، فكلُّ مَن كان عاقلاً كان له دين، وليس العكس، قال أبو عبد الله الصادق (عليه السلام): **«مَن كان عاقلاً كان له دين، ومن كان له دين دخل الجنّة»**[2].

فقد يكون الشخص ظاهره التديّن ولكن مع تطرّف وبدون عقلانيَّة ـ كما نراه فيمن يدّعي التديّن ـ وهذا ما تشير إليه الرواية التاليَّة: **«عن محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): فلان من عبادته ودينه وفضله؟**

فقال: كيف عقله؟

قلت: لا أدري.

فقال: إنَّ الثواب على قدر العقل، إنَّ رجلاً من بني إسرائيل كان يعبد الله في جزيرة من جزائر البحر، خضراء نضرة، كثيرة الشجر ظاهرة الماء، وإنَّ ملكاً من الملائكة مرَّ به، فقال: يا ربِّ، أرني ثواب عبدك هذا، فأراه الله [تعالى] ذلك، فاستقله الملك، فأوحى الله [تعالى] إليه: إن اصحبه، فأتاه الملك في صوره إنسي، فقال له: من أنت؟ قال: أنا رجل عابد، بلغني مكانك وعبادتك في هذا المكان، فأتيتك لأعبد الله معك، فكان معه يومه ذلك، فلمَّا أصبح قال له الملك: إنَّ مكانك لنزه، وما يصلح إلَّا للعبادة، فقال له العابد: إنَّ لمكاننا هذا عيباً، فقال له: وما هو؟ قال: ليس لربّنا بهيمة، فلو كان له حمار رعيناه في هذا الموضع، فإنَّ هذا الحشيش

(1) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج1، ص29.

(2) المصدر السابق، ج1، ص11.

يضيع، فقال له [ذلك] الملك: وما لربّك حمار؟ فقال: لو كان له حمار ما كان يضيع مثل هذا الحشيش، فأوحى الله إلى الملك: إنَّما أثيبه على قدر عقله»[1].

وإنَّما أكثرنا من ذكر الروايات ليعلم أنَّها ليست مسألة مبتدعة ولا شخصيَّة خاضعة لذوق معيّن، بل حكم بها الإله قبل ذلك وتبعاً له النبي الأعظم وأهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام.

حاجة الدِّين إلى العقل

قبل أن نبتدأ بكلامنا نشير إلى كلمات أهل بيت العصمة والطهارة (عليهم السلام) في هذا الصدد، ففي كتاب الكافي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «**هبط جبرئيل على آدم** (عليه السلام) **فقال: يا آدم، إنِّي أمرت أن أخيرك واحدة من ثلاث فاخترها ودع اثنتين، فقال له آدم: يا جبرئيل، وما الثلاث؟ فقال: العقل، والحياء، والدِّين. فقال آدم: إنِّي قد اخترت العقل، فقال جبرئيل للحياء والدِّين: انصرفا ودعاه، فقالا: يا جبرئيل، إنَّا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما وعرج»**[2].

وكذا عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنَّه قال: «**لا دين لمن لا عقل له**»[3].

وأيضاً في الرواية التي أشرنا إليها سابقاً عن الإمام الصادق (عليه السلام) يصف لنا تناسب العقل مع الدِّين، فكلُّ مَن كان عاقلاً له دين.

(1) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج1، ص12.

(2) المصدر السابق، ج1، ص29.

(3) علي بن محمد الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص539.

فنرجع ونقول: إنَّ الحاجة بين العقل والدِّين متبادلة كما أسلفنا ذكره، بقي أن نبيّن أهم ما يحتاج إليه الدِّين من العقل، ويمكن تلخيص وجه الحاجة له بعدَّة نقاط:

الأولى: بناء الرؤية الكونيَّة والأصول الاعتقاديَّة للدِّين (التوحيد، العدل، النبوَّة، الإمامة، المعاد)، فإنَّ العقل هو الذي يحدّد الرؤية الكونيَّة، والتي على أساسها تثبت لوازمها من وجود خالق عادل حكيم لطيف، يرسل الرسل لهداية الناس وإيصالهم إلى طرق الكمال، ويبيّن المسائل الاعتباريَّة والتي توصلهم إلى مراتب الكمال الحقيقيَّة، فعن طريق الرسول نستطيع أن نعرف الخارطة الموصلة إلى طريق الإنسانيَّة التي هي مراد الجميع.

الثانية: إثبات صحَّة الأُسس (المباني) العامَّة الكليَّة للدِّين، النظريَّة والعمليَّة من حيث موافقتها للعقل وعدم موافقتها له، فيثبت صحَّة الأولى وينفي الثانية؛ لذلك فهو يؤول النصَّ إلى حيث عدم التعارض معه، فمثلاً حينما نقرأ النصوص الدينيَّة ونجد فيها ما يدل على جسميَّة الخالق أو عدم عدله أو غيرها فلا يقبل ذلك ويبطله؛ لوجود برهان عقلي تامّ على خلاف ذلك؛ فيلزم التأويل في ظاهره؛ لرفع التعارض بين النصِّ القطعي الصدور وبين أحكامه القطعيَّة.

الثالثة: إثبات وجوب ولزوم طاعة الإله والخالق، فإنَّ الحكم بطاعة الخالق بكلِّ الأمور الجزئيَّة التي أتانا بها الرسول لا يمكننا أن نثبتها من خلال الدِّين وإلَّا استلزم الدور كما

هو واضح، فلا بُدَّ من وجود آمر للإنسان له سلطة عليه، وما هو إلَّا العقل.

الرابعة: ردُّ الشبهات عنه، فحينما ظهر السوفسطائيون قام أرسطو بعرض جملة من المباحث العقليَّة المتعلّقة بالدِّين فأظهر بطلانهم بالأدلة العقليَّة، وكذلك ردَّ الشبهات الحداثويَّة الماديَّة والعقائديَّة التي تظهر من هنا وهناك، وكما هو واضح لا بُدَّ لنا حينما نريد الإجابة عن شبهةٍ ما من وجود قاسم مشترك بين الطرفين لكي يستمر الحوار الهادف، فلا يمكن الردُّ على الماديين بالدِّين؛ لعدم اعتقادهم بحجَّته، وهنا لا بُدَّ لنا من الرجوع إلى قاسم مشترك بين الجميع ألا وهو الفطرة (العقل البسيط).

الخامسة: الإعانة على فهم النصِّ الدِّيني، بإخضاعه للقواعد العقليَّة؛ وبالتالي المساعدة على استنباط الأحكام الشرعيَّة.

حاجة العقل إلى الدِّين

إنَّ للعقل مناطق يعجز عن الوصول إليها بنفسه، فيستخدم أدواته لملء هذه المنطقة ويحكم على ضوء ما تجلبه هذه الأدوات والوسائل، والدِّين واحد من هذه الأدوات والوسائل والتي لا يمكن لأيِّ أداةٍ أن تحل محلها ومباشرة وظيفتها، فكما أنَّه لا يستطيع الحكم على المرئيات إلَّا بواسطة العين ـ التي لا يدرك المرئيات غيرها لا السمع ولا الذوق ـ فكذا بالنسبة للدِّين، حيث يعتبر سلطان العقل ودليله في الأمور التي ليس من شأن العقل معرفتها ولو بقي

الآف السنوات متأمّلاً هائماً متفكّراً متحيّراً لا يهتدي إليها سبيلاً مجرَّداً[1]؛ لذا دور الدِّين واضح وكبير؛ فإذا أدرك العقل ضرورة المعاد تبقى مسائله التفصيليَّة ـ كيف، متى، أين، أيُّ جسدٍ ـ خارجة عن حكمه فيتركها للدِّين (الذي أثبته العقل وأشرف على إثبات صحَّة أُسسه "مبانيه" وأصوله)، وكذلك مسألة العدل والظلم، فإنَّ العقل يدرك بأنَّ العدل حسن ولكن في مسألة الميراث ـ مثلاً ـ لا يستطيع أن يحكم كيف هو العدل، وكذلك مسألة شكر المنعم وطاعته كيف تكون، لذلك ترك بيانها إلى الدِّين.

وما ذهب له البعض من إقحام العقل في هذه المنطقة باطل وغير صحيح، فالدِّين إن كان صِدقُه قد عُلِمَ بالعقل، فالعقل إذاً صادق الحكم في رأي الدِّين، وله، إذاً، أن يحكم عليه في كلِّ الأوقات؛ لأنَّه هو شاهده. ولو شككنا ـ مع هذا الافتراض ـ في العقل لكان هذا تشكيكاً في الدِّين نفسه[2].

فكلٌّ من العقل والدِّين له مكانه الخاص به والتعصّب مرفوض من كلا جانبيه لا إفراط ولا تفريط، فكما أننا لا نستطيع أن نثبت وجود الخالق بالدِّين؛ لاستلزامه الدور، فكذلك لا نستطيع إقحام العقل في منطقة الدِّين؛ لأنَّه استحسان باطل، وليس للعقل البرهاني دخل فيه[3].

فإذا تبيّن ذلك يتّضح لنا جلياً المشاكل التي نعانيها من التخبّط في الحدود، فلا يمكن للعقل التوصّل إلى تشخيص طبيعة الحقِّ ـ في القضايا الدينيَّة ـ فيدرك ما إذا كان يتوقف

(1) قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ النساء: 113، فهنا يشير تعالى إلى أنَّه علَّمه بأمورٍ ليس من شأن العقل العلم بها، كالمسموعات بالنسبة للعينين.

(2) عبد الله القصيمي، أيُّها العقل مَن رآك، ص20.

(3) قال الإمام الصادق (عليه السلام) إنَّه قال: «مَن كان عاقلاً ختم له بالجنَّة إن شاء الله». الصدوق، ثواب الأعمال، ص14. الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج15، ص206.

على قيد خارجي، أو أنَّ له اعتباراته الذاتيَّة الصرفة من غير قيد أو شرط[1].

فالذي يستخدم العقل بـ (شرط لا) عن غيره يقع في شبهات كثيرة، وكذا الذي يترك العقل ويعتمد على النقل بـ (شرط لا) يقع في شبهات كثيرة.

سادساً: الآثار العمليَّة للخلط بين حدود الدِّين والعقل

نتائج التعدِّي على حدود العقل

قد يظن بعضٌ أنَّه حينما يقدِّم العقل في بعض الأحكام فهو من باب تقديم الكفر على الله ورسوله، وهذه شبهة باطلة، فلو فكّر الإنسان ودقّق النظر لاعترف بقيومية العقل مطلقاً؛ لأنَّه لا حكم ينبع من غير العقل، فكلُّ ما توهمه المتوهم هو غيره، وقد نبّهنا على مسألة العقل وأهميَّته وحدوده الفطريَّة التكوينيَّة، يبقى عندنا الإشارة إلى النتائج المترتبة على سلب العقل حجيَّته أو العبث بحجيَّته إفراطاً أو تفريطاً، نذكر منها:

1ـ سلب حجيَّة الدِّين وخلوه عن المنهج[2]؛ لأنَّ العقل هو الذي أعطى هذه الحجيَّة للدِّين، فإذا لم نسلم بحجيَّته في الأمور الأخرى المعتمدة على الدِّين، فسوف يؤدي إلى القول بحجيَّة العقل وعدم حجيَّته في آنٍ واحد، وهو القول باجتماع النقيضين، وهو باطل قطعاً[3]، إذاً لا بُدَّ أن نصدِّق الشاهد في كلِّ الميادين، فهو الذي حكم بوجود إله ووجوب طاعة هذا

(1) يحيى محمد، العقل والبيان والإشكاليات الدينيَّة، الطبعة الأولى، سنة 2010م، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان. ص269.

(2) انظر: محمد ناصر، نهج العقل (تأصيل الأسس وتقويم النهج)، إشراف: أيمن المصري، الناشر: دار المحبين، الطبعة الأولى 2014م، قم، إيران. ص361.

(3) لأنَّه كيف يمكننا تصديق الشاهد في واقعة وتكذيبه في واقعةٍ أخرى، أليس هذا اجتماع النقيضين؛ لأنَّ ذلك معناه أنَّه حجَّة وغير حجَّة في آنٍ واحد؟! وهو سلب الشيء عن نفسه، وبطلانه من أوضح الواضحات.

الإله، فترك العقل والتوجَّه إلى الخلا بدونه باطل.

2ـ السطحيَّة، فإنَّ الابتعاد عن حاكميَّة العقل تؤدي إلى الوقوف على ظاهر الأشياء دون التعمّق بالمدلولات الخاصَّة، وبالتالي إلى عدم الوصول إلى الحقيقة الواقعيَّة والاكتفاء بالظواهر فقط.

3ـ تقوية الاتِّجاهات الاثنيَّة المنحرفة والتي تدعو إلى التحجّر والعنف، ومنها تتولد السياسات الفوضويَّة الناجمة عن عدم التعقل، فإنَّ الذي يرى عدم حاكميَّة العقل أساسه المعرفي غير ناضج؛ وبالتالي تكون رؤيته الكونيَّة غير سليمة فتنعكس على عمله، وينتج سياسات خاطئة من قتل الأبرياء أو التكفير أو غيرها.

4ـ تتابع الشبهات وعدم حلها جذرياً؛ وبالتالي تغيير الدِّين أو الملة.

5ـ ظهور تيارات جديدة منحرفة تتخذ من الدِّين قناعاً لها.

6ـ تذليل العقبات أمام السحرة والمشعوذين والمكرة وتمكينهم من النيل من البسطاء والسذج.

7ـ التبعيَّة المذمومة والانقياد الأعمى، فإنَّ الله تعالى قد ذمّ المشركين بعدم تأملهم وتفكرهم في الخالق العظيم والخلق، واتبعوا ملة آبائهم واقتدوا بهم؛ وبالتالي ينجر ذلك اتّباع المشبوهين وإظهار الدِّين الحقّ بصورة باطلة.

8ـ شيوع اعتقاد العوام وعدم البحث عن التأصيل

ولميَّة المطالب، وهذا يجعل هذه الطبقة من الناس خارجة عن المخاطبات العقلائيَّة، عن الحسن بن الجهم، قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): إنَّ عندنا قوماً لهم محبَّة، وليست لهم تلك العزيمة[1] يقولون بهذا القول؟ فقال: «**ليس أولئك ممَّن عاتب الله، إنَّما قال الله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾**».

9ـ التخلُّف الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، رزق الله تعالى الأمَّة الإسلاميَّة بثروات كبيرة أصبحت في أيدي الظالمين؛ بسبب عدم التقدُّم العلمي والعقلي.

10ـ الإلحاد، فحينما تواجه المؤمنين بعض الشبهات والتي لا يستطيع الدِّين حلّها ـ لا لقصوره، بل لعدم فهم المتمثّل بالدِّين، أو لعدم بيانها من قبل الشارع ـ فإنَّه يوصل إلى طرق مسدودة، ومَن ثَمَّ التنازل عن كثير من القيم الحقّة بسبب هذه المشكلة الصغيرة.

11ـ تقهقر الإسلاميين وتراجعهم وتولي غيرهم مناصب ليسوا أهلاً لها، فاداروا الأمور بحسب نظرتهم المعرفيَّة الإلحاديَّة والماديَّة.

12ـ ظهور القيادات الفاشلة للمجتمعات؛ نتيجةً للتفسير الخاطئ للدِّين، والتي تؤدي إلى الانقلابات والثورات.

13ـ التشقّق والانشعاب والتكثُّر في الخلافات، فإنَّ النتيجة النهائيَّة لعدم حكومة العقل هي التفرُّق والله تعالى

(1) يعني الرسوخ في الدِّين أو الاعتقاد الجازم بالإمامة اعتقاداً ناشئاً من الحجَّة والبرهان، وعلى التقديرين المراد بهم المستضعفون الذين لا يمكنهم التمييز التام بين الحقِّ والباطل). الكافي، الشيخ الكليني، ج1 ص11 ح5، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الخامسة، سنة الطبع: 1363 ش، المطبعة: حيدري، الناشر: دار الكتب الإسلاميَّة – طهران، والهامش من نفس الشارح.

ينهى عن ذلك، بل ورد أنَّه لو استخدم الناس كلّهم العقول لما احتاجوا إلى نبيٍّ، فالعقل هو الباعث للوحدة[1].

14- تذليل العقبات أمام الطغاة باسم الدِّين، عبر نشر عقائد مزيّفة وباطلة يهدفون منها إبقاء سلطان الجور على رقاب المسلمين، وتصحيح ما قام به السلف الصالح، يقول **أحمد بن حنبل** في إحدى رسائله: (السمع والطاعة للأئمّة وأمير المؤمنين البرّ والفاجر، ومن ولي الخلافة فأجمع الناس ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف وسمّي أمير المؤمنين، والغزو ماضٍ مع الأُمراء إلى يوم القيامة، البرّ والفاجر، وإقامة الحدود إلى الأئمّة وليس لأحد أن يطعن عليهم وينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز، من دفعها إليهم أجزأت عنه، برّاً كان أو فاجراً، وصلاة الجمعة خلفه وخلف كلّ من ولي، جائزة إقامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار مخالف للسنَّة. ومن خرج على أمام من أئمّة المسلمين وكان الناس قد اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأيِّ وجهٍ من الوجوه، أكان بالرضا أو بالغلبة، فقد شقَّ الخارج عصا المسلمين وخالف الآثار عن رسول الله، صلَّى الله عليه [وآله] وسلَّم فإن مات الخارج عليه، مات ميتة جاهليَّة)[2].

15- شيوع العقائد المتناقضة التي لا يقبلها العاقل عن نفسه فضلاً عن الله تعالى ورسوله، فإنَّ الخوض في الأمور الدينيَّة من دون حاكميَّة العقل تؤدي إلى الخروج عن الفطرة الإنسانيَّة، والخروج تارةً يظهر بصورة فعل وأخرى بصورة

(1) يقول القصيمي: (لو كانت الأديان خاضعة لحكم العقل لضاقت الخلافاتُ فيما بينها وتناقصتْ، أو لتداخلتْ وتوحَّدتْ كلُّها في دينٍ واحد، كالذي حدث في الموضوعات الصناعيَّة والعلميَّة التي ابتكرها العقل) عبد الله القصيمي، أيُّها العقل مَن رآك، ص22، **ورغم كونه داعياً لهذه المسألة نرى أنَّه لم يحكّم عقله فأوَّل الأمر كان وهابياً فصار ملحداً**، انظر: جورج طرابيشي، المرض بالغرب، التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، دار بترا ورابطة العقلانيين العرب، ص69، 2005.

(2) انظر: مقالات الإسلاميين: ص323. تاريخ المذاهب الإسلاميَّة لأبي زهرة: 2 / 322.

اعتقاد وخصوصاً إن كان في الخالق تعالى عن كلِّ نقصٍ علواً كبيراً، فمن جملة ما يعتقد البعض بالله تعالى، أنَّه له وجه ويد وعين ولكن بلا كيف، فيثبت الكيفيَّة وينفيها عنه تعالى في نفس الوقت، وهل اجتماع النقيضين غير هذا؟! يقول **الإمام الأشعري** عن عقيدة أهل الحديث: «وإنَّ له وجهاً بلا كيف، كما قال: ﴿**وَيَبْقى وَجْهُ رَبّكَ ذُو الجَلالِ وَالإِكْرام**﴾. وأنَّ له يدين بلا كيف، كما قال: ﴿**خَلَقْتُ بيدي**﴾، وكما قال: ﴿**بَلْ يَداهُ مَبْسُوطتان**﴾. وأنَّ له عيناً بلا كيف، كما قال: ﴿**تَجْري بِأَعْيُننا**﴾»[1]، وكذلك نجد الكثير من هذه العقائد وغيرها في فتاوى البعض[2].

16ـ التعرّب وهجرة المسلمين واعتناقهم أديان أخرى.

17ـ تشويه الإسلام، والتبعات المترتبة على هذه المسألة، فحينما يصور الإسلام بصورة عصبيَّة بعيدة عن العقليَّة والعقلائيَّة، ويصوّر النبيّ (صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بصورة شهوانيَّة محضة يؤثر ذلك على المتطلع لمعرفة الإسلام سلباً، فيأخذ موقف مناقض للإسلام والمسلمين، ويقف مع الرأي العام ضدَّه، والواقع يشهد بذلك.

نتائج التعدّي على حدود الدِّين

أشرنا إلى عدم إمكان التعدّي على حدود الدِّين بإقحام غيره فيها تفريطاً وإفراطاً، ومن المستحيل إزاحة الدِّين عن مرتبته ومجاله؛ لأنَّ العقل لا يستطيع الوصول إلى الأمور

(1) الإبانة: 8 – 12، باب في إبانة قول أهل الحق والسنَّة. مقالات الإسلاميين: 320 – 325.

(2) على سبيل المثال انظر: ابن عثيمين، مجموعة فتاوى، ج1، ص120 وما بعدها.

الاعتباريَّة والتي يستعين بالدِّين والوحي لمعرفتها؛ وبالتالي يتركها في حيّز الإمكان إذا لم تكن معارضة لدليل عقلي برهاني، فلا نستطيع القول بإمكانية وصول العقل للمعرفة المطلقة ـ حتَّى الأمور الشرعيَّة ـ لكونه جزافاً باطلاً[1]، بل لكلٍّ منهما ساحته وحدوده التي حدّدها الله تعالى بها، فمن جملة النتائج السلبيَّة لإنفراد العقل وعدم استعانته بالدِّين:

1ـ الوقوع في اللغويَّة وعدم معرفة الغاية من الخلقة؛ وبالتالي الانحطاط الروحي ولزوم الماديَّة مباشرة.

2ـ الانحطاط الأخلاقي، فإنَّ العقل العملي لا يعمل في هذه المنطقة بصورة جيّدة؛ لأنَّه لا يمتلك مبادئ يمكنه العمل عليها أو يعمل ولكن بصورة خاطئة.

3ـ تفسير الشرع بنظريَّات بعيدة عن الواقع، استحسانيَّة أو ذوقيَّة.

4ـ الوقوع في شبهات كثيرة لعدم استطاعة العقل تفسير الأمور الاعتقاديَّة الجزئيَّة.

5ـ ظهور القياس والاستحسانات والأدلة الأخرى التي لا حجيَّة لها؛ وبالتالي ظهور دين جديد، مخالف للفطرة السليمة وللمشرِّع الحكيم.

6ـ التأثير السلبي على نظريَّة المعرفة، فإنَّ إهمال واحدة من أهم الأدوات تنحى بالإنسان منحى التخبُّط وعدم الاعتدال على المستوى المعرفي، والذي يؤثّر على واقعه العملي.

(1) أمَّا قول القصيمي: (إنَّ الذي يعرف الله ووجوده بعقله يجب أن يعرف بعقله كلَّ شيء) عبد الله القصيمي، أيُّها العقل مَن رآك، ص20، فهو قول باطل إن أريد به معرفته حتَّى للأمور الجزئيَّة؛ لما قلنا سابقاً من أنَّها واقعة في منطقة الفراغ العقلي، وإن أريد به ضمن حدوده فهو يشير إلى كلامنا.

سابعاً: أسباب التفريط

إذا كان للمنهج العقلي هذه الأهميَّة الكبيرة المذكورة؛ فلماذا هذا الجفاء وانحساره عن الواقع العلمي والدِّيني؟ ولماذا لم يهتم به؟ ولماذا هجر من الساحة العلميَّة والمعرفيَّة ـ إلَّا على نحو القلة القليلة؟

فيمكن الجواب عن هذا التساؤل بما يلي:

هناك كثير من الأسباب التي أدّت إلى انحسار المنهج العقلي البرهاني، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة مستويات رئيسيَّة وهي: الأسباب السياسيَّة، والدينيَّة، والشخصيَّة[1].

ثامناً: آثار الاعتدال

حينما يرتقي الإنسان إلى مرحلة الاعتدال المحمود والحاكميَّة الفطريَّة من دون تشويه؛ يستطيع الوصول إلى مدارج الكمال على المستوى النظري والعملي، فواحدة من نتائج الجمع بين العقل البرهاني والدِّين الحقّ هي هذه النتيجة الرائعة المضامين والتي تختصر عالم الممكنات في هذه العبارة، فلو وقع التألف بين الدِّين والعقل وإشرف أحدهما على الآخر كما هو كذلك تكويناً[2]، فإننا يمكننا القول بضرسٍ قاطعٍ: إنَّ كلَّ المشاكل التي ظهرت ـ والتي من المحتمل ظهورها ـ سوف تتبدد بهذا التحالف القوي، ولا يجعل للشيطان على الإنسان سبيلاً وهذا هو حلم الأنبياء.

(1) انظر: إقصاء العقل عن الحياة، الكاتب، ص80 وما بعدها، حيث ذكرت هذه الأسباب بصورة مفصَّلة.

(2) فالعقل متقدّم على النقل في اختياره للدِّين الصحيح وفق الأدلة القطعيَّة، والدِّين الصحيح يزوّد العقل بما يحتاج إليه من المعارف الجزئيَّة، والتي لا يتمكن لولاه من الاطِّلاع عليها، وهذا مضمون بعض الروايات التي ذكرناها، فالعالم المثالي إنَّما يكون من تزاوج العقل والدِّين.

تاسعاً: خاتمة

لا يمكن الاستغناء عن العقل في أحكامنا، ولا يمكن للعقل الاستغناء عن الدِّين كأداة معرفيَّة، وقد جانب الحقّ من التزم بأحدهما وفرّط في الآخر، ومن رام الوصول إلى الكمال الدنيوي والأخروي فطريقه الوحيد هو الجمع بينهما تحت الحجَّة الباطنة، وليترك الموروث الآبائي والعاطفة المذمومة، فالحقُّ أصدق صديق وهو أولى بالاتّباع.

وله الشكر أوَّلاً وآخراً، والحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على محمَّدٍ وآله الطاهرين.

اللاعقلانيَّة في فهم الدِّين المسيحيَّة نموذجاً

الشيخ محمَّد العلي

يعزُّ عليَّ وصف زماننا بزمان كثرت فيه الفتن، وتزاحمت فيه المِحَن، وانقرض فيه الأحبَّاء، وقلَّ فيه الألبَّاء، وتصاعدت فيه كلمات الّذين لا يفقهون من الحقِّ شيئاً، فزادوا غيرهم عن الحقِّ بُعداً، فضلّوا وأضلّوا، وما زادوا مُنصتيهم إلَّا غيَّاً.

تعالت كلمات بعضهم بما يفسد أذهان سامعيها، ويستوعر الطريق على مسالك مقلّديها، وممَّا شاع فيما سلف من الدهر والأزمان قول بعضهم: **إنَّ الدِّين أفيون الشعوب**. وليس بضنين إنْ قلْنا: قد حاد الطريق بأهله، حين لحدوا بحقيقة الإنسان وجوهره، فما زادهم تفكيرهم، وما امتلأت قيعان سرابهم، إلَّا بمثل كلمات تمجُّها طباع النفوس، وتكفهرُّ منها حقائق الأمور، محاولين رجم علائم مسالك الطريق، وتشويه دساتير ربِّ العالمين، بما يعكر صفو النفوس، ويزيغ بها عن صراطها المستقيم.

وما ذلك منهم إلَّا لتجربة فاشلة عاثت فساداً برباط الأنفس، وحلحلت ما تذوَّتت به في أصل فطرتها، فكانت تجربة استرعتها أيد تزيَّت بلباس أهل الدِّين، فالتبس ظاهر الحقِّ بالكفر الصريح.

فحاولنا في أسطر هذا المقال كشف الزيغ عن أذهان السامعين، ببيان ما دخل من تشويه على الدِّين لا يمت إليه بصلةٍ من قريبٍ أو بعيدٍ، وإنَّ ما أُدخل كان مخالفاً لصريح العقل والحقِّ من التشريع، بوَّاحاً ببُعده وغرابته عن تعاليم حكماء السماء ورسل العقل.

ولكي يُتاح لَنا معرفة حقيقة ما تشدَّقت به بعض الأفواه، علينا أوَّلاً معرفة حقيقة الإنسان، ومسالك فعله وانفعاله، ومعرفة قابليَّته ومقدار ما يمكن أنْ يصل له في أُطر تطلّعاته سنخاً لجوهر حقيقته، وسنتخذ من هذا بعينه ميزاناً وكيلاً في كيل مَنْ خفَّت موازينه وزجت بضاعته وأتى ببضاعة مزجاة، فمَنْ قربت رؤيته بما ينسجم وطبيعة ما أفاضه الله على عباده من سرِّ خلقه ولطيف صنعه، تقبلنا منه ما أبْدعه وما ساهمتْ به شذرات عقله، ومنْ أتى بما لا ينسجم وحال طبع الإنسان، أو بما يَخِلُ باتساق عدالة قواه ضربنا ما ساقه لنا عرض الجدار، وتركناه وراء ظهورنا في مراتعٍ ترتاعُ منها البهائم والعَجْماوات.

قوى الإنسان

إنَّ الإنسان مُستجمعٌ لنفوس ثلاث لا يغيب حالها على مَن له شيء من نور العقل والتأمّل: نفس نباتيَّة، ونفس حيوانيَّة، ونفس إنسانيَّة. يتفاوت كلٌّ منها عن الآخر بحقيقته، وما يترشح منها من وظائفٍ تابعةٍ لنوع ماهيَّته، فالنباتيَّة منها ما تتولى النمو والتغذي لجسم الإنسان، وحفظ بقاء نوعه بقواها المختلفة.

وأمَّا النفس الحيوانيَّة عند الإنسان، فبالقسمة الأولى لها قوَّتان: قوَّة محرِّكة، وقوَّة مدركة.

والمحرِّكة منها على قسمين: إمَّا محرِّكة باعثة على الحركة، وإمَّا محرِّكة بكونها فاعلة للحركة، والمحرِّكة الباعثة على الحركة، هي ما تسمَّى بالقوَّة النزوعيَّة الشوقيَّة، ولها شعبتان: شعبة تسمَّى بالقوَّة الشهوانيَّة أو بقوَّة الشهوة، ووظيفتها دفع الحيوان على التقرب من الأشياء ـ ضروريَّة كانت تلك الأشياء أو غير ضروريَّة ـ طلباً للذَّة.

وشعبة تسمَّى بالقوَّة الغضبيَّة أو بقوَّة الغضب، ووظيفتها تحريك الحيوان لدفع ما يكون ضارّاً أو مُفسداً لها طلباً للغلبة عليه.

وأمَّا الفاعلة للحركة، فهي قوَّة تنبعث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أنْ تشنِّج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء أو ترخيها أو تمدَّها.

أمَّا القوَّة المُدرِكة، فتنقسم إلى قسمين: قوَّة تدرك من خارج، وقوَّة تدرك من داخل، فالمُدرِكة من الخارج هي الحواس الخمس المعروفة: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

وأمَّا القوَّة المُدرِكة من الدّاخل فخمسة أصناف: قوَّة الحس المشترك، والخيال، والمتصرِّفة، والواهمة، والحافظة.

وأمَّا النفس الإنسانيَّة، فتنقسم قواها إلى: قوَّة عاملة والمسمَّاة أحياناً بالعقل العملي، وقوَّة عالِمة والمسمَّاة بالعقل النظري.

ولنبسط الكلام شيئاً ما في القوَّة العاملة وكيفيَّة تأثّرها بالقوى الأخرى المكوِّنة لصرح مملكة الإنسان، ولا يخفى إنَّما أردنا من بحث ما قدَّمنا وما سيُتلى عليك من باقي الحديث، هو الوصل لمثل هذا الغرِّ من قول الحكيم، والمبدأ الفريد، والفرات السائغ لكلِّ مريدٍ، من تَمَلَّكه استغنى، ومن عمل به استهدى، ومن اغترف منه ارتوى، هو ميزان الحقِّ، وضالة المؤمنين، والفرقان المبين، به يفرق بين الحقِّ والقول الضنين.

إنَّ القوَّة العاملة الحاصلة في نفوسنا لها المبدئيَّة لحركة بدن الإنسان نحو الأفاعيل الجزئيَّة، كحركته نحو إغاثة الملهوف أو إنقاذ الغريق.

وهذه القوَّة تتأثر بغيرها من القوَّة الأخرى، فقد تتأثر

بالقوى الحيوانيَّة الباعثة على الحركة (الشوقيَّة النزوعيَّة)، كقوَّة الغضب والشهوة، فتظهر منها أفعال من سنخ القوى الحيوانيَّة، كالخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك. وقد تتأثر بالقوى الحيوانيَّة المُدركة، كالمتخيِّلة والمتوهِّمة، فيظهر منها ما يماثل تصوّرات هذه القوَّة من قبيل الصناعات، والحرف، وتدبير البدن، والعالم السفلي.

وقد تتأثر بالعقل النظري، فتظهر منها أفعال موافقه لمدركاته، كقبح الظلم وحسن العدل.

وأمَّا القوى العالمة أو القوى النظريَّة، وهي أخصُّ خواص الإنسان، بل بها يكون الإنسان إنساناً، فوظيفتها إدراك المعاني الكليَّة واستنباط المعارف العامَّة، وهذه أيضاً على قسمين: تارةً تكون مدركة لأمور لا تتعلق بعمل، كالعلم بالسماء، والأرض، وأحوال المبدأ والمعاد، وتارةً تكون مدركة لأمور تتعلق بالعمل، كالعلم بأنَّ العدل حسن، والظلم قبيح، وأنَّ الصدق ينبغي أنْ يؤتى، وأنَّ الكذب ينبغي أنْ يترك وما هو جميل وقبيح وخير وشرّ، ومن جهتها الأولى نبني علومنا النظريَّة المسمَّاة بالحكمة النظريَّة، ومن جهتها الثانية نبني علومنا العمليَّة المسمَّاة بالحكمة العمليَّة.

وليعلم أنَّ العقل النظري له تأثير على العقل العملي المحرِّك لفعل الإنسان على ما قدَّمناه، وطريقة تأثيره أنَّ الإنسان لمَّا علم بقوَّته العالمة ـ العقل النظري ـ ما ينبغي أنْ يفعل وما ينبغي أنْ يترك، فإنَّ هذا الإدراك سيؤثر في القوَّة

العاملة ـ العقل العملي ـ فيدفعها لفعله بتحريك البدن نحوه إنْ كان ممَّا ينبغي فعله، أو يمنعه عنه إنْ كان ممَّا ينبغي أنْ يترك.

كمال الإنسان

وبعد إتمام ما أردنا بيانه من تشريح طبيعة الإنسان، والتعرُّف على قواها العالمة، والعاملة، وكيفيَّة تدبير ذلك، وتأثر بعضها ببعضٍ، فلا تغفلنَّ عن أنَّ كون كمال الإنسان ليس بمشابهته للنبات بما يمتلكه من قوَّةٍ نباتيَّة، فلا زيادة تغذيه أو نموه أو تولده كمالاً له، وكذا ليس كمال الإنسان بمشابهته للحيوان بما يمتلكه من قوَّةٍ حيوانيَّة، فلا زيادة شهوته أو غضبه أو وهمه أو خياله كمال له، بل له من جميع ذلك أنْ يأخذ بقدر ما ينتفع منه في حفظ وجوده ـ كما في القوى النباتيَّة ـ أو أنْ يأخذ من الشهوة أو الغضب بمقدار ما يحركه للطلب اللازم أو الدفاع المشروع، أو أنْ يأخذ من الخيال والوهم ما يعينه على تدبير صناعاته وإظهار حرفه. وإنَّما كمال الإنسان بعقله المدرك، وقوَّته العاملة المؤثّرة لا المتأثرة على ما أوضحناه، المستفيدة من فيض عقله أو من فيض عقول من يؤمَن الاستعانة به.

وهذا القول مفتاح القبول والردِّ لما أنتجه الآخرون، وما اقترحوه على بني الإنس للحلِّ والتدبير.

الدِّين أفيون الشعوب

لا غرابة إنْ تصفَّحنا بيد البحث والتنقيب، فوجدنا من القول ما هو مخالف للحقِّ واليقين، ولكن قبل أنْ نَكيل ونَزن بغير الحقِّ من مكيال العدل والموازين، علينا وضْع الأمور في مَحالِّها وأنْ نأتي الدور من أبوابها، فربُّ متكلِّمٍ تكلَّم ففهمناه على غير ما رمى، وعلى غير ما كان يسدِّد ويصيب، ولا يذهبنَّ بك الأمر إنِّي أسعى وراء تبرئة كلِّ قولٍ قد خالف قول الحقِّ وبرهان المنصفين، وإنَّما تَمطّيتُ وراء بارقة العلم فحاولتُ اقتناص الحقِّ ولو كان من فيض أناء المُختلَطين، فالحكمة ضالة كلِّ عاقلٍ يأخذها حيث وجدها، وإنْ كانت من أفواه المجانين.

الدِّين أفيون الشعوب، كلمة قالها ذلك **الفيلسوف الألماني كارل ماركس**، وعنى بها أنَّ الدِّين يُغيِّب الشعوب عن دورها، ويُبقي القوى في الخَدَر على سُباتها، ويصنع شعوباً هزيلةً، مستكينةً، خاملةً، مُعَلِّقةً على الغيب آمالها.

لا ريب إن نظرنا إلى الدِّين بعين ما تلطَّف به خالقنا على مسامع عقولنا، لوجدنا أنَّ أكذب القول ما طرق من ماركس مسامعنا، أفدينٌ دعانا إلى عزَّة نفوسنا، بأنَّها خالدة لا ينالها الدثور، ولا تغيِّبها الدهور، وورائها عالم وراء ما تُبصِره العيون، ودعانا إلى قوى نفوسنا، وأرشدنا لكيفيَّة تفعيلها، واستغلال ما أودعه لها في عالمها، ممَّا سخَّر لها من السماء والأرض وما بينها، وإلى العلم حَبَّبنا، وإلى التعلُّم أرشدنا،

ودعانا إلى السلم مع مَنْ بالخلق ماثلنا، والرفق حتَّى بمَنْ خُلق لأجلنا، هو أفيون الشعوب، فبأيِّ حديثٍ بعد هذا تكذبون؟!

ولكن علينا النظر من منطلق منظار أنَّ العناوين الكليَّة الموضوعة كمواضيع لقضيَّةٍ ما، قد تُطلق ويُراد بها طبيعة مفهوماتها بما هي، فيكون الحكم راجع إلى ماهيَّتها وطبيعتها وصرف حقيقتها، شاملاً لكلِّ فردٍ داخل تحتها، كما لو حكمنا على (الأربعة زوج). وقد تُطلق ويراد بها النظر من خلالها إلى مصاديقها، وإنَّما جُعل العنوان والموضوع الماهوي حاكياً عمَّا انطوى تحته من الأفراد.

فإنْ أخذنا موضوعيَّة (الدِّين أفيون الشعوب) بالنحو الأوَّل للموضوع من القضيَّة، فلا تَريبُ نفسُ مريبٍ ببطلان كليَّة هذا القول على ما بيَّناه من حقيقة الدِّين وإرشاده.

وإنْ أخذناه بالنحو الثاني للموضوع من القضيَّة، فعلينا أنْ نفتش أيَّ مصداقٍ من الدِّين أراد ماركس من قوله، وهل الحقُّ ما قال، أم الحقُّ في نفيه؟

أظنُّ أنَّ الرجل ومن قرائن بعض سرائره، أنَّه أراد التنكيل بالدِّين وحرف الناس عن جادَّة صوابه، فقصد بما قال من موضوعيَّة قوله ـ **الدِّينُ أفيون الشعوب** ـ النحو الأوَّل من استعمالاته، فأراد كلَّ دينٍ ممَّا كان وما هو كائن.

وإنْ أردنا أنْ نُحسن الظنَّ ببعض مقاله، أو أردنا أنْ نتناول المقال بموضوعيَّته، بغض النظر عن قائله، فعلينا أنْ

نتفحَّص الأمر عن مصداق مَقوله، ونَلُمَّ بظروف صدوره؛ إذْ قد يكون ما رامَه من الدِّين هو الثاني من استعمالاته، فقصد منه أحد أفراده ومصاديقه.

الظروف المحيطة وصدور قول "الدِّين أفيون الشعوب"

أنَّ ثمَّة هوسٍ طرأ على العقول القصَّر من المفكِّرين، وأنَّ هالةً من الغرور والزيف التفَّت حول عقول بعض الناظرين، فظنَّوا بأمورٍ على غير مظانِّها، ووضعوا أقداراً في غير مَحالِّها، وأنكروا ضوء الشمس بعد بزوغها، إلَّا أنَّ ذا الهوس والغرور وسوء الظنِّ والنفور، إنَّما كان لدواعي أذهلتهم عن صوابهم، وخامرت صفاء عقولهم، فأصبحوا عن الحقِّ تائهين، ولطريق الصدق مُجانبين.

فكارل ماركس[1] ولد في سنة ـ 1818 ـ من السنة الميلاديَّة، الذي أعقب نجاح الثورة الفرنسيَّة ـ 1799م ـ بتسعة عشر سنة تقريباً، وتلك الحقبة كانت مليئة بالأحداث والتطوَّرات الفكريَّة، وكثرت التنظيرات وطرح الأنظمة البديلة عن الحكم الكنيسي الممثِّل للسلطة الدينيَّة عند المسيح، فتلك الفترة يصحُّ أنْ نعبِّر عنها بفترة بزوغ الفكر وتنظيره، وإقناع الغير بما يُطرح ونقد ما كان حاكماً، بل حاولوا نقد الأنظمة الحاكمة في غير بلادهم وإظهار العيوب فيها؛ ليتسنَّى لهم إقناعهم وتصدير أفكارهم إليها؛ لذا ومن هذا المنطلق تعرَّض كارل ماركس لنقد الدِّين وإبراز عيوب حاكميَّته.

(1) فيلسوف ألماني، واقتصادي، وعالم اجتماع، ومؤرِّخ، وصحفي، واشتراكي ثوري، ويعتبر المنظِّر الأوَّل للاشتراكيَّة العمليَّة، والمنظِّم الأساسي للحركة العماليَّة العالميَّة في زمانه. ومرَّت حياته بمراحل سياسيَّة متعدِّدة بين بلده وفرنسا وبريطانيا، كما أنَّ حياته العلميَّة شهدت تحوَّلات متعدِّدة، فمن الفلسفة المثاليَّة الألمانيَّة إلى الفلسفة الماديَّة "النقديَّة"، ثمَّ إلى الماديَّة التاريخيَّة. موسوعة أعلام الفلسفة، إعداد الأستاذ روني إيلي ألفا.

إلّا أنَّ ماركس إنَّما تعرَّض لنقد ما صادفه من مصداق الدِّين، ولِما يحيط به من نموذج وتجربة، وحتَّى يكون حكمنا على مقدار صدق مقولته وما عنى منها، لا بُدَّ أوَّلاً أنْ نتعرض لمصداق ما نقده وما كان موضوعاً لحكمه، بعد عرضه على ما جعلْناه مقياساً وميزاناً لقبول الفكر وردِّه، وبعدها نعرف قول الحقِّ منه وباطله.

ولا يخفى على ما قدَّمنا أنَّ أوضح مصداق لنقد ماركس، هو الفكر الكنيسي الذي كان حاكماً وممثلاً للاتِّجاه الدِّيني. وانطلاقاً من المبدأ العقلي والعقلائي لطريقة النقد، لا بأس أنْ نتعرض إيجازاً لحال حاكميَّة الفكر الكنيسي وأسس تفكيره، وبيان مقدار ما يمكن نقده وما يمكن تأييده.

أسس التفكير الكنيسي

فنقول: إنَّ الحكومة بأيِّ اتِّجاهٍ كانت لا بُدَّ وأنْ تشتمل على ما يقوِّم سعادة الإنسان، وعلى ما يعينه لتحصيل كماله المنشود له المطابق لمقتضى تكوينه، سواء أكان ذلك على مستوى قواه البدنيَّة أم الحيوانيَّة، أو الإنسانيَّة المختصَّة به، بنحوٍ لا يؤدِّي بعضها لإفساد بعض أو إقصائه. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ تسيس أمور الناس لا بُدَّ أنْ يكون مشتملاً على ما يكون دخيلاً لتكامله العلمي والعملي، تبعاً لمقتضيات العقل النظري والعقل العملي الممثِّلان لهرم طبيعته[1].

لو راجعنا النظام الفكري والنظام السياسي لدى الكنيسة، ونظرنا له بنظرة تحقيقيَّة، لاستطعنا أنْ نستوحي

(1) من أراد التوسعة في هذا المضمار، فيمكنه مراجعة كتاب أستاذنا الدكتور أيمن المصري: معالم النظام السياسي: ص67، تحت عنوان: صور المجتمع الإنساني لدى الفلاسفة، وما بعدها إلى آخر البحث.

منه أُمَّهات مفاصله الفكريَّة، ومبادئه العلميَّة، وقوانينه العمليَّة، وأيضاً لاستطعنا الحكم عليها، وإعطائها حقّها ومستحقها في الميدان الفكري، وكذا يتسنى لنا معرفة مقدار صدق قول كارل ماركس. ولنلخص ذلك على نقاط عدَّة:

أوَّلاً: على مستوى عقيدتهم بالإله

إنَّ الاعتقاد الشائع للكنيسة ومن لفَّ لفَّها في مضمار التوحيد، هو عقيدة ما تسمَّى بعقيدة التثليث، ويعرِّفون الثالوث المقدَّس بقولهم: (الطبيعة الإلهيَّة تتألَّف من ثلاثة أقانيم متساوية الجوهر، أي: الأب، والابن، وروح القدس، والأب هو خالق جميع الكائنات بواسطة الابن، والابن هو الفادي، وروح القدس هو المطهِّر. وهذه الأقانيم الثلاثة مع ذلك، ذات رتبة واحدة وعمل واحد)[1].

و (إنَّ كلمات المسيحين في كتبهم الكلاميَّة تحكي عن أنَّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسيَّة التي تُبنى عليها عقيدتهم، ولا مناص لأيِّ مسيحيٍّ من الاعتقاد به. وفي الوقت نفسه يعتقدون بأنَّه من المسائل التعبديَّة التي لا تدخل في نطاق التحليل العقلي؛ لأنَّ التصوّرات البشريَّة لا تستطيع أنْ تصل إلى فهمه، كما أنَّ المقاييس التي تنبع من العالم المادي تمنع من إدراك حقيقة التثليث؛ لأنَّ حقيقته حسب زعمهم فوق المقاييس الماديَّة... وأنَّ الإله في عين كونه واحداً ثلاثة، ومع كونه ثلاثةً واحد أيضاً. وقد عجزوا عن تفسير الجمع بين هذين النقيضين، الذي تشهد بداهة العقل

(1) الإلهيات للشيخ جعفر السبحاني ج2، ص23.

على بطلانه)[1].

وبغض النظر عن تفصيل هذه العقيدة وعمق تاريخيَّتها، فإنَّ أوَّل ما يُلاحظ عليها، هو تعطيل العقل وإخراجه عن ساحة مدركاته؛ لادَّعائهم بأنَّ العقل قاصرٌ عن إدراك مثل هذه الأحكام، ولقولهم بالتثليث المُصَرِّح بجمع المتناقضات.

لقائلٍ ـ قد قرأ ما أثبتناه من سطور ـ أن يقول: أليس جميع الديانات والفلسفات في مسألة الربِّ قد صرَّحت بقصور العقل عن معرفة الذات، فيكون هذا بعينه تعطيل للعقل، ولا يوجد من يأبه؟!

لكن الجواب أوضح من أنْ يخفى على ذويِّ العقول الألباب؛ إذ العقل وإنْ كان هو ميزان الفكر ومصدر المعرفة، لكنَّنا لا ندَّعي أنَّه غير محدود في إدراكه، فله ما يدركه وما هو واقع في حريم كشفه، وله ما لا يدركه وما لا يقع في حريم كشفه، كعدم إدراكه أوَّلاً وبالذات للجزئي بما هو جزئي، أو كعدم إدراكه لمصاديق قواعد ما أدركه فيما ينبغي فعله، وأيضاً مثله ممَّا نحن فيه من أنَّه لا يدرك الواجب هويَّةً، لكن ذلك لا يعني عدم إدراك بعض أحكامه وملازماته، التي ما أنْ تفطَّن إليها التفت، وهذا الأمر على خلاف ما وقع من أمثال هؤلاء؛ لأنَّهم عطَّلوا العقل عن ساحة مدركاته. وكما يُعبَّر بلغة الاختصاص: إنَّ إخراجنا له عن بعض الحقائق والأحكام إخراجاً له تخصصياً، وإخراجهم له عن ذلك إخراجاً تخصيصياً.

(1) الإلهيات للشيخ جعفر السبحاني، ج2: ص21.

وأيضاً من مظاهر ما عطَّلوا به العقل وأقعدوه عمَّا يجب القيام به أنَّهم التجأوا إلى كلمات يمجُّ العقل من قبولها، فمثلاً يُنقل عن **القدِّيس أوغسطين**[1] (354–430م) الذي عاش في القرن الخامس الميلادي، أنَّه كان يرى لا يمكن إثبات هذه العقيدة، ولكن يمكن توضيحها[2]، بل بعضهم قال: إنَّه لا يمكن توضيحها وإثباتها، لكن يجب الإيمان بها بطريقة عمياء.

ولا نريد تطويل الكلام وبسطه في عرض نظريَّتهم وكيفيَّة الردِّ عليها؛ إذ لَمْ يُعقد هذا المقال لمعالجة هذه الأفكار تفصيلاً، بل الغاية ذكرها بنحوِّ الإجمال وبيان مقدار تعطيل قوى الإنسان فيها، ومن أراد التوسع فعليه بمراجعة ما عقد لمثل هذا البيان.

ثانياً: على مستوى عقيدتهم بالسيِّد المسيح (عليه السلام)

يشير مراد هوفمان إلى أنَّه منذ القرن الرابع الميلادي، أصبحت مناقشة طبيعة المسيح باحتمالاتها الأربعة، من الأمور الشهيرة في كلٍّ من القسطنطينيَّة والإسكندريَّة، وهذه الاحتمالات هي:

1ـ **المسيح ذو طبيعة واحدة**: إلٰه فقط، وهذا ما يؤمن به الآن مذاهب القبط والأرمن.

2ـ **المسيح إنسان فقط**: وهذا ما يؤمن به المسيحيون اليهود والآريسيون (نسبة إلى آريوس الذي قال ببشريَّة

(1) ينحدر من أصول أمازيغيَّة، ولد في (تاغست) حالياً (أهراس) الجزائر، عام 354. ورغم نشأته المسيحيَّة، فإنَّه ترك الكنيسة ليتبع الديانة المانويَّة، وما إن لبث مدة حتَّى أصبح متحمساً للأفلاطونيَّة المحدثة بعد تردده عن المانويَّة.

(2) مراد هوفمان (2001)، الإسلام في الألفيَّة الثالثة، ص161، نقلاً عن كتاب "المفكرون الغربيون المسلمون دوافع اعتناقهم للإسلام" ج1: ص346.

المسيح)، وهم الموحِّدون.

3ـ **المسيح ذو طبيعتين منفصلتين**: إلٰه وإنسان. وهو ما كانت تؤمن به جماعة النساطرة.

4ـ **المسيح ذو طبيعتين مختلفتين**: إلٰه وإنسان، وهو ما يؤمن به المذهب الأرثوذكسي الذي ثبتت أركانه منذ القرنين الرابع والخامس الميلاديين[1].

وحيال هذه حدثت كثير من النقاشات والنزاعات والتطرُّفات، التي أدَّت إلى الاقتتال ونشوب الحروب بين جماعات المسيحيين، وقد قتل الملايين من المسيحيين فيها[2].

وكلُّ مَن نظر إلى ما ذكروه من الاحتمالات ـ عدا الثانية منها ـ يجد إنَّما هي راجعة إلى ضربٍ من الأوهام والاحتمالات الزائغة، البعيدة في منطقها عن قانون التعقل واحترام العقل، ولا يجد فيما ذكروه من أدلّتها ما يرجع إلى قانونٍ فكريٍّ يرتكز عيه القول ويعتضد به.

ثالثاً: على مستوى عقيدتهم بالثواب والعقاب

إنَّ كثيراً من الفرق المسيحيَّة تؤمن بأنَّ من آمن بالمسيح (عليه السلام)، فإنَّ ذلك سيكون تكفيراً له عن ذنوبه في الآخرة، مهما ارتكب من الذنوب أو اقترف من الخطايا؛ إذ المسيح (عليه السلام) سيفتدي أتباعه خطاياهم؛ لِما تحمَّله من عناء الظلم والصلب.

وقد علَّق المفكِّر الإنكليزي المسلم أحمد ثومبسون أنَّ (عقيدتي الكفارة والافتداء من الذنوب تتضمن أنَّ المسيح

(1) مراد هوفمان (2001)، الإسلام في الألفيَّة الثالثة، ص161، نقلاً عن كتاب "المفكرون الغربيون المسلمون دوافع اعتناقهم للإسلام" ج1: ص155. وكذلك انظر: الأنبا يؤانس، كتاب: عقيدة المسيحيين في المسيح: ص34 وما بعدها.

(2) من رام وصول التفصيل فعليه بما أثبتناه من المصدر السابق.

الذي هو إله اتَّخذ شكل بشرٍ اسمه المسيح عيسى، قد مات من أجل جميع المؤمنين وافتداء خطاياهم، وبذلك تضمن الكنيسة المغفرة من الذنوب والخلاص في يوم القيامة لكلِّ من يؤمن بالمسيح، ويتبع هدى الكنيسة)[1]، وأشار إلى أنَّ هذه العقيدة تؤدي إلى العواقب التالية:

1ـ (لا يملك المسيحيون أيَّ معيارٍ في السلوك، وقد يتخلون عن القيم الأخلاقيَّة والأدبيَّة والإنسانيَّة، من جهة أنَّ المسيحيين المؤمنين غير مسؤولين عن أفعالهم في هذا العالم، وأنَّهم لن يعاقبوا عليها بعد موتهم، مهما فعلوا في هذه الدنيا؛ لأنَّهم مع ذلك سيفدون بتضحية المسيح، بينما سيوضع جميع الذين لا يؤمنون بهذه العقيدة في عذاب الجحيم الأبدي، ولا يهم كيف عاشوا حياتهم.

2ـ هذه العقيدة تمنع أيَّة توفيق بين الديانات التوحيديَّة؛ لأنَّها تقود إلى إرباك عندما يحاول المسيحيون المؤمنون بها إنهاء الخلاف مع التعاليم الإلهيَّة الأخرى، التي أوحاها الله، مع عقائدهم؛ لذلك ليس باستطاعة المسيحيين قبول تعاليم أنبياء آخرين)[2].

ومن الواضح أنَّ من تدبَّر مثل هذه العقيدة الفاسدة، سواء في الدِّين المسيحي على ما عليه بعض فرقه، أم في أيِّ فكرٍ ديني، كان سيجد واضح الحقِّ الذي لا خفاء فيه، من أنَّ مآل معتنقيها هو التجرُّد عن كلِّ مُلزمٍ يلزمه في إطلاق عنان قواه السبعيَّة والغضبيَّة والشهويَّة، فيغدو حيواناً مفترساً لا

(1) Ahmad Thompson (1996), Jesus: Propher of Islam, P. 254.

نقلاً عن كتاب المفكرون الغربيون المسلمون، للدكتور صلاح عبد الرزاق: ص310.

(2) المصدر السابق: ص311.

تسد شهوة لذَّة.

رابعاً: على مستوى الرهبانيَّة

الرهبانيَّة في اللُّغة العربيَّة أصلها من الرهبة، أي: الخوف، يُقال: رهب يرهب رهبةً؛ أي: خاف.

والراهب هو: المتعبِّد في صومعته الذي يتخلى طواعية عن الانشغال بالدنيا وملاذها، معتزلاً أهله. والرهبانيَّة منسوبة إلى الرهبنة بزيادة الألف، وهي كالاختصاء، واعتناق السلاسل، ولبس المسوح، وترك اللحم، وما أشبه ذلك ممَّا كانت الرهبانيَّة تتكفله.

أسس الرهبانيَّة كما يعلنها النصارى

يعتقد بعض النصارى أنَّ أسس الرهبانيَّة من تقشف، وعدم زواج، وسكنى في الكهوف، والانعزال عن المجتمعات الإنسانيَّة، والصبر على الأذى، مستمدةٌ من نصوص إنجيليَّة، ينسب بعضها إلى عيسى (عليه السلام).

ونذكر من تلك الأسس:

1ـ الانعزال

قالوا عن اللجوء إلى الجبال والبراري إنَّه مقتبس من سيرة عيسى (عليه السلام)؛ إذ كان يصعد إلى الجبال حين يرغب في الصلاة أو يعلِّم الجموع؛ لذا قام الرهبان الأوائل ببناء أديرهم في الجبال والبراري.

2ـ **التقشُّف والتعايش بالآلام**

كان الاعتقاد السائد أنَّ الجسد مادة، والمادة أصل الشرور؛ لذا قاموا بقمع الجسد وإذلاله لكي تنطلق الروح من قيدها الجسماني، فأرهق الرهبان أبدانهم بكلِّ صنوف المشقات، وقسوا على أجسادهم، ونسوا مطالب حياتهم متعمدين تعذيب أبدانهم بالجوع والعطش وخشن اللباس، وتروى عن الرهبان غرائب القصص، فكان بعضهم لا يأكل إلَّا مرَّة كلّ خمسة أيَّام، ويمتنعون عن شرب الماء إلَّا نادراً، وعاش آخرون في أماكن ضيِّقة بحيث لم يكن في وسعهم مدَّ أرجلهم فيها، ووضعوا فوق رؤوس الأعمدة، وحرَّم بعضهم على نفسه لذَّة النوم، وكان الواحد منهم يأكل ما تيسر له من طعام فاسد دون أن يرتدي شيئاً سوى ثياب بالية، ويحرم نفسه حتَّى من نظافة الجسد، كما كان يقول بعضهم: (إنَّ الاستحمام عادة قبيحة مستهجنة لا توافق الآداب).

وكان طبيعياً أن تصبح أجسام أولئك الرهبان في حالة يرثى لها من القذارة، التي كانوا يعدونها علامة للزهد والتقوى وإشارةً إلى البرِّ والقداسة.

كما اعتمدوا في تعذيبهم أبدانهم على نصوص من العهد الجديد قالوا إنَّها نقلت إليهم المنهج الذي اعتمده عيسى (عليه السلام) في زهده واحتماله للآلام، منها القول الذي زعموا إنَّه جاء على لسان عيسى (عليه السلام) في ردِّه على شاب طلب إرشاده إلى طريق الخلاص، **والنصُّ كالآتي**: (إن أردت أن تدخل الحياة

فاحفظ الوصايا، قال له: أيَّة وصايا؟ فقال يسوع: لا تقتل، لا تزنِ، لا تسرق، لا تشهد بالزور، أكرم أباك وأمَّك، وأحب قريبك كنفسك. فقال له الشاب: كلها حفظتها منذ حداثتي، فماذا يعوزني بعد؟

فقال له يسوع: إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع أملاكك وأعطِ الفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال اتبعني).

3ـ **التبتُّل وعدم الزواج ذكر الرهبان:** إنَّ عدم الزواج مستمد أيضاً من قول لعيسى (عليه السلام)، هو: (يوجد خصيان ولدوا هكذا في بطون أمَّهاتم، ويوجد خصيان خصاهم الناس، ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات. من استطاع أن يحتمل فليحتمل).

4ـ **الطاعة التامة لرجال الكنيسة**

جعلت النصرانيَّة هذه الطاعة فرضاً واجباً على الرهبان نحو رؤسائهم، وأرجعوها إلى قول ينسب إلى عيسى (عليه السلام)، هو: (مع كونه ابناً تعلَّم الطاعة).

ولا يخفى على ذي مسكةٍ، أنَّ ما سلكوه من أسس للوصول إلى رهبانية ما أنزل الله بها من سلطان، وأنَّه نحو سلوك يجافي العقول، وتشمأز منه النفوس، كلها أسس منقوضة وممنوعة بملاحظة صرح بناء الإنسان؛ إذ بعضها منافي لبداهة العقول، وبعض منها منافي لفطرة النفوس،

وبعض آخر منافي لسليقة الأبدان وطبعها، وبعض منافي لسوك النفوس وطبع اجتماعها.

فلو أمعنا النظر بفطرة النفس، وسلامة الطبع، لوجدنا أنَّ ما افترضوه من أسس كلها باطلة مردودة ببساطة الفكر.

أمَّا الانعزال، فمن الواضح لمن له رؤية فطريَّة فلسفيَّة صحيحة لا تدب إليها الأسقام، أنَّ الإنسان بطبعه طالب للكمال، وهو الأمر الوجودي الموجب للخير والسعادة، وهو مستكمل بأفعاله الاختياريَّة المحصِّلة لهذا الكمال[1]، ولا نحتاج إلى عناء الإثبات في ذلك وتعقيد المقال، لكن أبسط ما يقال: إنَّ كلَّ مَن أنصت لصدى النفس، وأطلَّ على لمحات تحركها، لوجد في ذاته حبّ ما ينسب إليه من كمال وقبح ما يتصوره بحقِّها من نقصان، فالشخص أيّاً كان إن قيل له: عالم، فرح بذلك وتمنّاه، وإن لم يكن عالماً في واقع الحال، وإن قيل له: جاهل، أبى ذلك وأنكره شديد الإنكار، وإن كان في الواقع على هذا الحال، فما ذلك إلَّا لحبِّ الكمال بها هو كمال، وهذا أمر فطري لا يتأتَّ لأحدٍ عليه الإنكار.

وليلتفت أنَّ لكمال الإنسان أنحاء شتَّى؛ إذ لا يخفى ممَّا تقدَّم وأسطرناه، من كون الإنسان له قوى وأنحاء من المُسيّرات، من الغضب والشهوة والعقل وقوى النبات، وكلٌّ منها من منطلق السنخ والاقتضاء طالبٌ للكمال من باب نوعه وجنسه، فكمال الشهوة حصول مشتهاها، وكمال القوَّة الغضبيَّة هو الغلبة والانتقام، وكمال الوهم سعادته هو الرجاء

(1) الدكتور أيمن المصري، معالم النظام السياسي: ص49.

والتمنِّي، وكمال الحواس ما يناسبها من الكيفيات المحسوسة التي من نوعها، وكمال العقل هو الوصول إلى المعقولات.

ومنه، لو ضممنا لهذا الأصل أصلاً لا يخفى على العقلاء، من (أنَّ الإنسان مفتقر في معيشته الدنياويَّة إلى مشاركةٍ ما ومعاونة من بني نوعه، فإنَّ الواحد من الإنسان لو تفرَّد في وجوده عن أفراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود إلَّا هو والأمور الموجودة في الطبيعة، لهلك سريعاً أو ساءت معيشته؛ لحاجته في معيشته إلى أمور زائدة على ما في الطبيعة، مثل: الغذاء المعمول والملبوس المصنوع، فإنَّ الأغذية الطبيعيَّة غير صالحة لاغتذائه والملابس الطبيعيَّة أيضاً لا تصلح له إلَّا بعد صيرورتها صناعيَّة بأعمال إراديَّة؛ فلذلك يحتاج إلى تعلُّم بعض الصناعات حتَّى تحسن معيشته، والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات، بل لا بُدَّ من مشاركة ومعاونة بين جماعة حتَّى يخبز هذا لذاك، وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل لذاك، وذاك يعطيه بإزاء عمله أجرة)[1]، ومثله الحال في تحصيل العلم، حيث إنَّ تحصيله إنَّما يتمُّ بالتعليم والتأديب القائم بالغير.

ومن هذين الأصلين لا يتأتَّ العذر للانعزال والانفصال عن أهل النوع من الإنسان، كيف ذلك وكمال النفس قائم بنحو الشرط على الاجتماع، والكلُّ ظاهر ممَّا بيَّناه.

قد يقال: إنَّ ما ذكرتموه وما أصّلتم له الأصول منافي لما ثبت من سيرة بعض الأنبياء والأولياء، كما ثبت عن اعتزال

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة ج9: ص 78.

عيسى (عليه السلام) واعتزال أصحاب الكهف في كهفهم، وكذلك الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) واعتكافه في غار حراء.

وللجواب نقول: أمَّا بالنسبة لعزلة عيسى (عليه السلام)، فإنَّه قد سبقت شهادة أحد علماء الديانة النصرانيَّة، وهو الأنبا غريغوريوس، أنَّ عيسى (عليه السلام) لم يعش في عزلةٍ بعيداً عن الناس، إنَّما عاش وسط العالم، مؤكداً أنَّه اعتزل قبل البدء في الخدمة فترة قصيرة لا تتجاوز أربعين يوماً[1]؛ وبالتالي لا نجد مستنداً لهذا الانعزال من سيرة نبي الله عيسى (عليه السلام) المتوفرة اليوم لدى علماء الدِّين النصراني.

وأمَّا اعتزال أصحاب الكهف، فلا يخفى على أحد ممَّن تتبع قصَّتهم وعرف مقصدهم، وخير ما أشير إليه هو ما ورد من كتاب لربِّنا في حالهم، حيث قال: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى * وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا * هَؤُلاء قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا * وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحمته ويُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقًا**﴾.

ففي الآية إشارة إلى أنَّ من المؤمنين من اعتزلوا قومهم عبّاد الأوثان فراراً بدينهم وطمعاً في رحمة الله سبحانه وتعالى، وذلك بعد أن اضطهدوا وعذِّبوا بعد رفض دعوة ملكهم الوثنية إلى عبادة الأوثان، فهربوا بدينهم خشية أن

(1) غريغوريوس، موسوعة الأنبا غريغوريوس، ج ٣، الرهبنة القبطية وأشهر رجالها: ص ٢.

يفتنهم عنه أو يقتلهم، فاستخَفوا منه واعتزلوا في الكهف.

فلم يكن اعتزاله اعتزالاً للحياة بالاختيار وإنَّما اعتزال للحياة بالقسر والاضطهاد، وأيضاً من لطيف الإشارة من الآية المباركة والإرشاد لما أسسناه ـ من لزوم الاجتماع والاستعانة بالغير ـ هو ما كان في ذيلها ﴿**فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ**﴾، حيث أمر بعضهم البعض بالاستعانة بالغير من خلق الله لطلب الرزق.

وأمَّا اعتكاف الرسول الأعظم (صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، فيقال فيه: إنَّ اعتكافه إنَّما كان لفترة محدودة من اليوم الواحد، ولم يكن فيه عزلة منطبقة عن الدنيا وما فيها، وإنَّما هي فترة محدودة يتأمّل فيها خالقه ويتقرّب له فيها بالعبادة، مضافاً إلى أنَّ اعتكافه لم يكن مخلوطاً ومشوباً بأسس يخالف فيها ما يقتضيه الفكر الصحيح، فلم يكن ممتنعاً عن الطعام والشراب واللبس والزواج وغيرها من مقتضيات الحياة البدنيَّة، وإنَّما كانت لحظات يتفرغ فيها لسماع صوت ضميره وفطرته السليمة؛ ليحرّر مكنون ما أودعه الله له في باطن نفسه.

ومن جميع ما قدمنا يعلم أنَّ الانعزال حسن والتخلي بالنفس لازم لكلِّ من أراد أن يرتقي بثوب وجوده، لكن على ألَّا يكون ذلك معارضاً لمقتضى مملكة الانسان، وألَّا يكون منطلقاً من معرفة باطلة بحقيقة الكمال، وألَّا يكون ذلك

منطبقاً للفرد الواحد في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

ومنه نتعرّف على عظم إرشاد الإسلام لسُنَّة الاعتكاف وحسن الصمت والانعزال، بقدر ما لا يضرَّ الإنسان بكماله، ولا يفسد عليه اقتضاء اجتماعه.

وأمَّا التقشُّف والتعايش بالآلام، فنقول: لمَّا ثبت أنَّ الإنسان عبارة عن مجموعة من القوى تسيِّر حال الإنسان في مسير كماله، وأنَّ هذه القوى مختلفة من حيث الأداء كلٌّ تابع لسنخ عمله ووظيفته المنوطة به تكويناً.

وأيضاً قد ثبت أنَّ جميع مجالات قوى الإنسان مُعيِّنة لكماله أو لكمال غيره، وجب على الإنسان أن يحافظ عليها جميعاً من دون ضياع أحدها، ولكن لا يعني هذا أن تعطى لكلِّ القوى تمام كمالها من حيث هي هي، بل لا بُدَّ أن تُعطى الكمال الخاصَّ بها بملاحظة مجموع الكمال المنشود للهويَّة الإنسانيَّة.

وأيضاً لما ثبت أنَّ كمال الإنسان في خصوص مُميزه عن بقية الموجودات من كونه عاقلاً ناطقاً مفكِّراً، فيثبت حينها أنَّ سائر القوى المؤثرة سلباً على تكامل قواه العقليَّة والمعرفيَّة، وينبغي أن تُراعى بمقدار ما لا تؤثر على سير تكامله المخصوص به، فلا يُعطى للشهوات كمالها التام بحيث يصير الإنسان منافساً للبهائم والحيوانات، ولا يعطى كمال الغضب بما هو كي يكون الإنسان مرتقياً فوق السباع من الحيوان، ولا يعطى كمال النامية كي يكون أنمى من

النبات، ولا يطلق عنان الوهم والخيال كي يكون أدهى من الشيطان.

وسرُّ ذلك راجع إلى أنَّه مهما غلب واحد من هذه القوى على الآخرين يُحدُّ الإنسان بذلك الأمر الغالب ويتصل نسبه بحسب إدراكه إلى جنسه، والتمانع بين ما عددناه وقوَّة العقل والتعقل ممَّا لا يخفى؛ إذ العقل والتعقل إنَّما يستفيد كماله من عالم التجرُّد والعقول بمقدار ما يفاض عليه من ساحة قدسها، فإن كان الإنسان منهمكاً بالقوى الملائمة لعالم المادة والمخالطة، صعب عليه أو قل أو امتنع مقدار ما يفاض عليه من عالم التجرُّد لانشغال النفس بغيره، ومن جميع هذا يُعلم أنَّ الإنسان كي يكون سائراً بطريق الكمال أن يكون معتدلاً في قواه ـ نقصد غير العقليَّة منها ـ فلا يهملها لضياع حصة من الكمال بقدرها، ولا يعطيها مُبتغى ما لها من حيث هي؛ لأنَّها ستضيع كمال قوَّته العقليَّة[1].

لذا وبعد هذا البيان نقول: إنَّ المبدأ الحقَّ هو ترشيد استعمال القوى لا الإعراض عنها وإهمالها.

رابعاً: على مستوى تعاطيهم مع العلم والعلماء

من الاعتقادات الرائجة لدى المسيحيَّة في حقبة كبيرة من تاريخها، هو القول بعصمة البابا، حيث إنَّ البابا (يمثِّل نائب المسيح؛ لأنَّه يحتل مكان المسيح، باعتباره رئيس الكنيسة على الأرض... وأنَّه لا يمكن للكنيسة أن تعلّم الناس ما هو مزيَّف. وهذا ما يُقصد به أنَّ الكنيسة

(1) ومن أراد التوسعة في ذلك مع البيان البرهاني في المسألة فليراجع: رسائل ابن سينا: ص 300.

معصومة، لأنَّ المسيح وعد بهداية كنيسته.

إنَّ واحدة من الطرق التي اختارها المسيح لهداية الكنيسة هي ترك نائبه في الأرض يتحدَّث باسمه. وهذا ما يقصد به أنَّ البابا معصوم. فهو رئيس الكنيسة المعصومة. إنَّ الله لا يسمح له بقيادتها نحو الخطأ)[1]، ومن الجلي أنَّ مثل هذا النظام لا يحث على نشاط الجهود المتعلقة بالمعارف العلميَّة والعمليَّة؛ إذ كلُّ ما يحتاجونه من معارف تؤخذ من البابا بحسب زعمهم، وإنَّ كلَّ باحثٍ ـ إن سمحوا له بالبحث ـ لا بُدَّ وأن يستمد بحثه من الكتاب المقدَّس دون غيره.

ولم تكتفِ الكنيسة بإرساء قواعد هذه العقيدة فقط، وإنَّما حاولت تطبيق هذه العقيدة على أرض الواقع بأساليب متعدِّدة، كإنشاء محاكم تسمَّى بـ "الانكيزيسيون" أو محاكم "تفتيش العقائد"، واسمها يدل على الغرض منها؛ إذ الغاية منها متابعة ما يؤمن به الناس من المسيحيين ومقدار مطابقته لعقائد تلك المحاكم، وتتخذ هذه المحاكم موقف العقوبة من مخالفيها بشتَّى أنواع التعذيب، ولم تترك أسلوباً من القتل التعذيب إلَّا واقترفته في حقِّ مخالفيها[2].

وبعد تأسيس هذين البُعدين: البُعد النظري الاعتقادي، والبُعد التطبيقي، أخذت الكنيسة بمحاربة كلِّ مَن تمادى على أقوالها وإن كان ذلك القول مستمداً من البحث والبرهان العلمي. وتأييداً لما ذكرناه نسوق بعض النماذج التي وقعت

(1) Ahmad Thompson (1996), Jesus, Prophet of Islam, P: 249.

نقلاً عن كتاب: المفكِّرون الغربيون المسلمون، للدكتور صلاح عبد الرزاق: ص349.

(2) راجع كتاب: قصَّة الحضارة، المؤرِّخ الأميركي ويل ديورانت ج18: ص350.

ضحية للطاغوت الديني للكنيسة واضطهاده للعلم:

1ـ كوبرنيكوس والقول بدوران الأرض

تنسب هذه النظريَّة لكوبرنيكوس[1] حيث قال بدورانِ الأرضِ والكواكبِ حول الشمس، وكانت فكرةُ الكنيسة أنَّ الأرض هي مركز الكون، لتفرِّع عليها بعض انحرافاتها العقديَّة؛ لأنَّ عيسى (عليه السلام) تجسد فيها، والخلاص إنَّما تمَّ عليها، وكذا ما يلحق بذلك من طقوسٍ إنَّما وقعت عليها[2]، ومن ثَمَّ فالقول بحركتها يتعارض مع ما تقرره الكنيسة.

2ـ جيوردانو برونو

ظنت الكنيسةُ أنَّ أمرَ هذه النظريَّة قد انتهى مع كوبرنيكوس، ولكن قامَ ببعثها رجلٌ آخر هو **برونو**، وقال أيضاً: هناك أشكال من الحياة خارج الكرة الأرضيَّة. وهذا القول اعتبر كفراً وهرطقة عند الكنيسة، وحاكمته الكنيسة وأدانته، ودامت محاكمته وسجنه أكثر من ست سنوات، وبقي مصرَّاً على رأيه، ثمَّ أحرقته عام ١٦٠٠ م.

3ـ جاليلو

بعد وفاة برونو ببضع سنواتٍ كان جاليليو، وهو من أكثر العلماءِ اهتماماً بالتجربة والمشاهدة، ويرى أنَّهما نقطةُ الانطلاق المأمونة لمعرفة الطبيعة، وكان له اهتماماته بالظواهر الفلكيَّة، وحفزه ذلك على الاعترافِ بنظريَّة كوبرنيكوس، يقول ولز عن جاليليو: طوَّر آراء كوبرنيكوس الفلكيَّة، ولكن الكنيسة قررت، أنَّ الاعتقادَ في أنَّ الأرض أصغر من

(1) عالم فلكي بولندي، من أصل ألماني، عاش ما بين ١٤٧٣ م -١٥٤٣ م. انظر: توماسكون، ترجمة شوقي جلال، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ الكويت.

(2) إنَّ العهد القديم ورد فيه ما يدل على أنَّ الأرض ثابتة، ونصٌّ (جيل يمضي وجيل يأتي، والأرض قائمة أبد الدهور، والشمس تشرق والشمس تغرب، ثمَّ تُسرع إلى مكانها ومنه تطلع بدورانها)، يناقض هذا النصّ.

الشمس وأدنى منها مرتبة، لا يجعل للإنسان والمسيحيَّة وزناً؛ ولذا حمل جاليليو على التراجع عن هذا الرأي، وعلى إرجاع الأرض إلى مكانها الأوَّل كمركزٍ ثابتٍ للكون لا يتحرك، وقضى عليه سبعة من الكرادلة بالسجن مدة من الزمان، وأُمر بتلاوة مزامير الندم السبعة مرَّة كلِّ أسبوعٍ، طوال سنوات ثلاث[1].

4ـ **بافون**

كان له بعض الآراء والأبحاث المتعلّقة بالطبيعة تخالف آراء الكنيسة، ولهذا فقد واجهته حملة عنيفة من قبل الكنيسة، اضطر أمامها أن يتراجع عنها، وأن يقلع علناً، وأن ينشر اعتذاره على الناس، وممَّا جاء في اعتذاره: (أعلنُ إقلاعي عن كلِّ ما جاء في كتابي خاصَّةً بتكوينِ الأرضِ، وجملة عن كلِّ ما جاء به مخالفاً لقصَّة موسى)[2].

5ـ **هيباثيا**

وكانت عالمة في الرياضيات والفلسفة في مدرسة الإسكندريَّة، وقد قتلها شرذمةٌ من الرهبان، بتوجيه من سيريل أسقف الإسكندريَّة، وحجَّة النصارى في قتلها، أنَّها كانت مدرِّسة رياضيات بارعة وتمثِّل تهديداً ضدَّ انتشار النصرانيَّة بسبب تعليمها العلوم، وكذلك كان لا يخلو مجلسها من البحث في بعض المسائل منها: من أنا؟ وإلى أين أذهب، وماذا يمكنني أن أعلم، وكذا البحث في الفلسفة الأفلاطونيَّة الجديدة، فقبض عليها، وقتلت في الكنيسة، ثمَّ

(1) معالم تاريخ الإنسانيَّة ج3: ص1008.

(2) انظر: موقف الإسلام والكنيسة من العلم: ص140.

قطِّع جسمها، وجرِّد اللحم عن العظم، وما بقي منها أُلقي في النار[1].

ويضاف إلى ذلك ردُّ الكثير من الكشوف العلميَّة التي قد تنفع ولا تضرَّ، أو على أقل تقديرٍ، لا تعارض الدِّين، فمثلاً قاومت الكنيسة الحقن تحت الجلد، كما قاومت تخدير المرأة لتسهيل ولادتها؛ وذلك لأنَّ الكتاب المقدَّس فيه ما يدل على التعب والوجع من آثار الولادة.

هذا في العلماء، **وأمَّا العلم**، فلم يكن تنكيلهم بالعلم ومبادئه أقل تنكيلاً ممَّا وقع على عاتق علمائهم، فحيناً من الأحيان لا يستمعون القول من أصله، ولا يسمحون للغير بسماعه، بل يُحرِّمون ذلك عليهم، ومن خالف نُكّل به أو عُذِّب وقُتل، قال **ويل ديورانت**: (وكان الأثر الأوَّل لكتابي الطبيعة وما وراء الطبيعة لأرسطو، ولشروح ابن رشد، وهي الكتب التي وصلت إلى باريس في العشر السنين الأولى من القرن الثالث عشر، أن زلزلت عقائد كثير من الطلاب، وإن قام من العلماء أمثال: أملريك البيني، وداود الديننتي، هاجموا بعض العقائد المسيحيَّة الجوهريَّة كعقيدة خلق العالم، والإيمان بالمعجزات، والخلود الفردي. وظنت الكنيسة أن تسرب الأفكار العربيَّة ـ اليونانيَّة إلى جنوبي فرنسا أدَّى إلى تحلل الطبقات المتعلمة من الاستمساك بالدِّين القويم، وأضعف من عزمها على مقاومة الحاد الألبجنسيين؛ ولهذا اجتمع مجلس كنسي في باريس عام 1210، وأدان

(1) انظر: الإسلام والنصرانيَّة مع العلم والمدنيَّة: ص32.

أملريك وداود وحرَّم قراءة كتب أرسطو فيما (بعد الطبيعة والفلسفة الطبيعيَّة) كما حرَّم قراءة (شروحها).

وحيناً آخر يحاولوا أن يحرّفوا العلم عن مسلكه، ويجعلوه في تأييد ما في كتبهم، فجنَّدوا الجنود لتفسيره ـ ما لم يسعهم ردع الناس عنهم ـ بما يوافق هوس تراثهم، واضطر علماء الدِّين المسيحي إلى استخدام لغة العقل والمنطق وأسلحتهما؛ لغرض تحريف الفلسفة والعلم عن موضعهما بما يوافق سابق اعتقادهم.

ومن كلِّ ما قرأت فيما قدَّمناه، يتضح لك أنَّ الدوافع وراء محاربة العلم والعلماء لم تكن دوافع علميَّة مبنية على البحث العلمي، والتكامل الذاتي للوصول إلى الحقيقة، بل كان منطلق محاربتهم للغير، هو أنَّ الكتاب المقدَّس عندهم جاء بما يخالف هذه النظريَّات، ويتعارض مع كثير من الكشوف العلميَّة.

خامساً: على مستوى التعامل السياسي

إنْ كانت الكنيسة قد زعمت أنَّ المسيح (عليه السلام) قد أعطى قيصر وحكمه شرعيَّة الوجود، حين وضعت على لسانه هذه الكلمات: (**أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله**)، وفسرتها ـ عملياً ـ بترك القانون الروماني يحكم العالم المسيحي بدلاً من شريعة الله، إلَّا أنَّ الواقع كان مغايراً تماماً لذلك.

فقد ادَّعت الكنيسة لنفسها سلطة دنيويَّة، كما

يسمّونها في التاريخ الأوروبي، وكانت تطلب ـ وتمارس ـ سلطاناً شخصياً بحتاً، وأرضياً بحتاً، هو أن يطأطئ الملوك والأباطرة لها الرؤوس، وأن يعلنوا أنَّهم خاضعون لسلطانها.

يقول **ويل ديورانت**: أصدر البابا ـ نقولا الأوَّل ـ بيانٍ قال فيه: (إنَّ ابن الله أنشأ الكنيسة بأن جعل الرسول بطرس أوَّل رئيس لها، وإنَّ أساقفة روما ورثوا سلطات بطرس في تسلسل مستمر متصل؛ ولذلك فإنَّ البابا ممثل الله على ظهر الأرض، يجب أن تكون له السيادة العليا والسلطان الأعظم على جميع المسيحيين، حكَّاماً كانوا أو محكومين)[1].

وصار مثل هذا الشعار، هو الاعتقاد الرسمي لدى أوساط الكنيسة، وهو المعتقد العامي لدى المجتمع المسيحي، وكان يمثِّل اتِّجاهاً ضاغطاً على السلطات أنفسها، فالسلطان أو الحاكم الذي لا يرضخ لمثل هذا الاعتقاد والتسليم به، كانت حكومة في معرض الزوال وخطر التهديد؛ ولذلك فشل الكثير من الأباطرة والملوك المتمردين على الكنيسة في مواجهتها، فاتَّخذ الملوك والحكام منحىً آخر لأجل الحفاظ على حاكميتهم وحكومتهم، بأن يرضخوا لتسلط الكنيسة وتدخلها في أمر العباد بشكلٍ غير خبروي لإدارة الأمور، بل توصل الأمر بهم أن يدَّعوا بأنَّ مشروعيَّة حاكميتهم مأخوذة من صلتهم بالقديس وتوارثهم القداسة وحقّ الحكمية منه.

يقول **فيشر** لتسليط الضوء على مثل هذا المعنى: (كانت الأسر الحاكمة في أوروبا تستمد بقاءها من صلتها النسبيَّة

(1) قصَّة الحضارة ج4: ص352.

بأحد القديسين، فيرثون منه قداسته ولا يبالي الشعب بعد ذلك بتصرفاتهم لأنَّهم مقدَّسون)[1].

وقد أدَّى مثل هذا الأسلوب العشوائي في طريقة نصب الحاكم وتسليطه إلى ظهور مفاسد لا تحمد عقباها على طبيعة السير الإنساني في مملكته، فقد رضي الناس بأسلوب الحاكم وطرق سياسته وإن كانت ماحقة لحقوقهم ومصادرة لإنسانيَّتهم على ما صرَّح به فيشر فيما تقدَّم من نصِّه؛ إذ مثل هذا الحاكم مشرَّع بقداسة الكنيسة والقديسين على حدِّ اعتقادهم.

وأيضاً أدَّى مثل هذا الأسلوب إلى انشقاق المجتمع المحكوم بسبب اختلافاتهم الدينيَّة ومذاهبهم الكنيسية، فلما كان تسليط الحاكم تابع لسلطنة الكنيسة، والكنيسة على مذاهب ومشارب شتَّى، اختلف الناس في مقدار طاعتهم لحاكمهم ومتابعة سنن أحكامه تبعاً لاختلافهم المذهبي كما لا يخفى على من لاحظ طبيعة تعدَّد الأديان والمذاهب في المجتمع الواحد.

ومن الملاحظ أنَّ مبدئية اختيار الحاكم على وفق الآلية الكنيسيَّة وفرضه على الناس، لم تكن بالأسلوب الحكيم الموافق لمنطلقات ضرورة وجود الحاكم ومنشأ وجوده، وإنَّما كانت تعسفات تعصبيَّة تابعة لملاحظة مصلحة الذات الفرديَّة، أو حفظ العقيدة المورثة بأيِّ كيفيَّةٍ كانت، ومثل هذا الحال يتصادم مع أهم المبادئ العقليَّة والعقلائيَّة

(1) تاريخ أوروبا في العصور الوسطى ج1: ص71.

لتنصيب الحاكم، ولبيان ما يصبوا إليه العقل وما يرضى به العقلاء **نقول**: (إنَّ الرئيس هو بمثابة الروح للإنسان، أو القلب للبدن وهو القطب الذي تدور عليه رحى المدينة، والإمام الذي يقتدى به ويأتم به سائر أفراد المجتمع.

والرئيس هو الإنسان الكامل في القوَّتين النظريَّة والعمليَّة، والحكيم العارف بالعلوم الكليَّة العقليَّة النظريَّة والعمليَّة بنحوٍ برهاني يقيني مطابق للواقع ونفس الأمر من المبدأ إلى المنتهى على الترتيب الطبيعي في النظام الأصلح في الوجود.

ويتمتع بالقدرة التامة على الاتصال بالعقل الفعَّال، والاستفاضة منه بعقله النظري المستفاد، بأتمِّ أنحاء الاستفاضة.

كما ينبغي أن يتمتع بقوَّةٍ متخيِّلة قوية تتمثل فيها الموضوعات الجزئيَّة وأحكامها بنحوٍ صحيح يحاكي المعقولات الكليَّة، وهذه هي العصمة النظريَّة في العقل والحفظ.

وهذا الرئيس من حيث تلقيه للمعارف العقليَّة الكليَّة فيلسوف وحكيم إلهي، ومن حيث تمثّل القضايا الجزئيَّة والشرعيَّة في مخيِّلته بنحوٍ صحيح منزَّه عن الخطأ فهو نبيٌّ.

كما أنَّ هذا الرئيس الكامل يتمتع بعقل عملي قوي يسيطر به على سائر قواه النفسيَّة ويخضعها تماماً لعقله النظري، بحيث تكون جميع أفعاله الاختياريَّة مطابقة للعقل والشريعة الإلهيَّة، وهذه هي العصمة العمليَّة.

وهذا الرئيس الكامل إن لم يكن موجوداً مثله في المدينة، فتنتقل الولاية إلى من هو الأقرب إليه في العقل والفضيلة متشبهاً بصفاته ومحتذياً بأخلاقه وأفعاله)[1].

وهناك جملة من التهتكات الكنيسيَّة التي فتكت بالعقول، وهتكت أستار العقل والتعقل، وأودت بالناس في مهالك العلم والعمل، كالتهتك المالي، والتهتك التعليمي، والإداري، والتهتك بالأعراف المخالفة لفطرة الإنسان، ممَّا ينبوا منها العقل وتمج منها الطبائع. فمن هذا وما ماثله، فضلاً عمَّا ذكرنا، صرَّح **كارل ماركس** كون الدِّين **أفيون الشعوب**، والأمر كما ترى أيَّ دينٍ قصد، والحقُّ كما قال في مثل هذا المصداق من الدِّين المعطِّل لقوى الإنسان العلميَّة والعمليَّة، ولكن كارل ماركس لو عرف أنَّ هذا النموذج من الدِّين المترهل هو ليس بدين السماء، لاجتهد بإيجاد عنوان آخر للتعبير عنه، ولعلَّ عنوان ما صدرنا به البحث ـ **اللاعقلانيَّة الدينيَّة أفيون الشعوب** ـ هو أنسب عنوان للتعبير عمَّا في ضمير كال ماركس إن أحسنا به الظن.

(1) الدكتور أيمن المصري، معالم النظام السياسي: ص73، بتصرفٍ.

ردود الأفعال اتِّجاه الكنيسة

وهذا النوع من اللاعقلانيَّة الدينيَّة، والعنف المخيِّم على ربوع الغرب والمسيحيين في القرون الوسطى، فضلاً عن مخالفته لصريح العقل، وانتهاكه لحقوق الإنسان الفطريَّة، وقهره لنصيب العباد الجسميَّة، ساهم في إظهار ردود فعل عفوية غير مسؤولة علمياً وعملياً عمَّا يصدر من ضيق ما جثا على صدورهم في تلك المدة المديدة، ومن أهمِّ مظاهر التيار المعاكس لذلك الواقع، هو

فكر التسامح النظري والعملي، وقبول النظريَّات من أيِّ شاكلةٍ كانت، وعدم التدخل بعقائد الآخرين وإن كانت مريضة وعليلة تخالف أوضح الواضحات، وقد حدا بهذا التسامح إلى أن يشمل المساحة الدينيَّة بشكلٍ أوسع من غيره، من جهة أنَّ الواقع المتردي الذي شاهدوه في مجتمعهم، من أعمال العنف والإرهاب الفكري والعقوبات القاسية التي كانت تفرض على المجرمين وغيرها ممَّا تلوناه على مسامعك عن قريب، إنَّما كان ناشئاً من الاتِّجاه الدِّيني والتسلط الكنيسي آنذاك[1].

فظهرت مجموعة من المفكّرين الذين تبنوا فكرة التسامح والتساهل، انطلق كلُّ واحدٍ منهم أو كلُّ مجموعةٍ منهم من مبنى فلسفي خاصّ، نجد في الظاهر منها إنَّها جاءت من منطلق فض النزاع الدائر وتدهور الأحوال، ولم تكن مبنية على أساس علمي قصده تحليل الواقع وإعطاء رؤية كونيَّة وآيديولوجية بما يقتضيه الواقع والبرهان، وأيضاً كان من منطلقاتها هدم ما تبنته السلطة الدينيَّة الكنيسية، كردة فعل عمَّا تسببته لهم من تدهور الأوضاع، فساقهم ذلك إلى إنكار حتَّى البديهيات. وإليك عرضاً لأهم المفكّرين وأهم أسسهم (مبانيهم) الفكريَّة والفلسفيَّة:

الأوَّل: جون لوك (1632 - 1704)

وقد امتاز بنظريَّات عدَّة، نكتفي بذكر اثنين منها بمقدار ارتباطهما بموضوع البحث:

1ـ **ما يتعلق بنظريَّة المعرفة**: حيث ذهب إلى أنَّ المعرفة الإنسانيَّة ناقصة ومحدودة، فلا يمكن تحصيل اليقين المطلق؛

(1) راجع: قصَّة الحضارة، ويل ديورانت ج9، ص77.

وعليه فليس لأيِّ دينٍ أن يدَّعي أنَّ الحقيقة لديه، فلا معنى للتصلُّب في العقيدة والتعصُّب لها. وهذا الأساس يعتبر من منطلقات البلوراليَّة والتعدُّديَّة.

وتعتبر نظريَّة **لوك** حلاً نهائياً للمشكلة التي واجهتها أوروبا منذ بدء الدعوة الإصلاحيَّة للبروتستانتيين وبقيت بلا حلٍّ لمدة قرنين. ولا زالت أوروبا تعتمد على هذا الطريق الذي سلكه **لوك** في الحكومات الديمقراطي.

ولا شكَّ أنَّ نظريَّة **لوك** هذه لا تخلو من انتقادات كثيرة وإشكالات عدَّة، لكن لا يسعنا البحث فيها خوفاً من الخروج عن غاية المقال، ولتطلب من محالها من كتب نظريَّة المعرفة للمفكِّرين الإسلاميين[1].

2ـ **ما يتعلَّق بالنظريَّة السياسيَّة**: إنَّ الدولة ليس عليها إلَّا التصدِّي للأمور المعيشيَّة والمدنيَّة للناس، وليس لها التدخل في شؤون الدِّين والكنيسة. كما إنَّ الكنيسة مهمتها تربية الأرواح والأمور المعنويَّة، فلا يحقُّ للدولة إعمال العنف في الأمور الدينيَّة، كما ليس للكنيسة أن تتدخل في القوانين المدنيَّة المبنية على المواثيق الاجتماعيَّة. وهذا هو المنطق للمنهج العلماني الذي يدعوا إلى فصل الدِّين عن السياسة. وفيه ما فيه من الكلام لكن العهد منَّا على ما قدَّمناه، لا نتوسع في ردِّ ما قيل كيلا نخرج عمَّا رمنا في الكتابة إليه[2].

(1) لمن أراد التوسَّع في معرفة نظريَّة جون لوك، فعليه بمراجعة كتب تاريخ الفلسفة من أمثال: دروس في تاريخ الفلسفة (فلسفة اليونان، والإسلام، وأوروبا الوسيطية والحديثة): ص332. وكتاب تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم: ص 155.

(2) للمعرفة حول النظريَّة السياسية لجون لوك، راجع ما ذكرناه من المصادر السابقة.

الثاني: دافيد هيوم (1711م - 1776م)[1]

وكان كاتباً، وأديباً، ومؤرِّخاً، واقتصادياً، وأخلاقياً، وفيلسوفاً، وآراؤه الفلسفيَّة لفتت أنظار معاصريه وخلَّدت ذكره بين لاحقيه، وقد امتاز بنظريَّات عدَّة، نذكر منها ما يتعلق بالمعرفة، والأخلاق، والسياسة:

أمَّا في حقل المعرفة، فقد ذهب إلى أنَّ ما يسمَّى بالكليات والأفكار المركَّبة ما هي إلَّا ضرب من تداعي المعاني، ففكرة الإنسانيَّة ـ أي: الإنسان الكلي ـ هو نتيجةٌ تداعى لها الذهن حين مشاهدته لأناس متشابهة. وهذا التداعي استعداد طبيعي يخضع له الذهن ولا يستطيع الخروج عنه، فهو ارتباط آلي يبدو أثره في جميع الظواهر النفسيَّة، بل يمكن أن ترد إليه جميع الأعمال العقليَّة.

والمهم أنَّ التجريد واستخلاص الكليات من الجزئيات أصبح عند **هيوم** عملية آلية توجب التداعي بين أشياء متجاورة. وأيضاً أنَّ هيوم كان يعتقد أنَّ تداعي المعاني مدعاة للخطأ أحياناً وخصوصاً إذا كان سببه التشابه، وأنَّه ليس قانوناً شاملاً، بل المخيِّلة كثيراً ما تشذ في ربط الأفكار بعضها ببعض.

وقد حدت مثل هذه النظريَّة **بهيوم** كي يتخلص عن كثير من الإشكالات التي يمكن أن يبتلى بها بأن ينكر وجود المجردات على اختلافها ومنها تجرُّد النفس، وبهذا بنا فلسفة

(1) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي.

لا دينيَّة على أساس من آراء قال بها فيلسوف متديِّن[1].

وأمَّا في حقل الدِّين والأخلاق، فلم تكن ملاحظات **هيوم** فيها بأقل اهتماماً ممَّا اهتمَّ به في نظريَّة المعرفة، وعموماً تلخَّصت نظريَّته فيها من أنَّ فكرة الديانة الطبيعيَّة ألصق بتاريخ الكنيسة منها بتاريخ الفلسفة؛ ذلك لأنَّ بعض رجال الدِّين حاربوا الكنيسة ليقوى سلطانهم، وحيث تزلزلت سلطتهم لجأوا إلى العقل يستعينون به ونادوا بالديانة الطبيعيَّة.

وقد ناقش البرهان الشائع في عصره الذي استخدمه كثيرون في إثبات وجود الله، وهو برهان الغائية، فرأى بأنَّ هذا البرهان لا يرضي المتصوّفة لما فيه من التشبيه المادي، ولا يرضي الشكَّاك لما فيه من أنَّه يستلزم وجود إله واحد، والشكَّاك يمكنه القول إمَّا بنفي وجود الإله، أو القول بوجود آلهة تتعاون على خلق العالم.

وقد انتهى **هيوم** أخيراً إلى أنَّ الدِّين ألصق بالعاطفة والقلب منه إلى التفكير والعقل، ولهذا يقبل باسم العاطفة أهم المبادئ الدينيَّة وإن كان قد شك فيها من قبل العقل[2].

وهناك نماذج كثيرة ظهرت عُقيب الأحداث الكنيسيَّة، تقاربت في وجهات نظرها وإن كانت قد اختلفت من وجهات نظر أخرى، والسمة السائدة على أغلبها هو نقصان وقصور العقل البشري عن إدراك الحقيقة وليس لنا من الإدراك إلَّا بمقدار الحسِّ. وأمَّا الأمور الأخلاقيَّة والسياسيَّة، فهي عن أصول الدِّين والعقل، ومنه يصلون إلى أنَّ الناس حيث كانوا

(1) راجع كتاب: دروس في تاريخ الفلسفة (فلسفة اليونان، والإسلام، وأوروبا الوسيطية والحديثة) ص361 وما بعدها.

(2) راجع المصدر السابق: ص367 وما بعدها، مع التصرُّف والاختصار.

مختلفين في أذهانهم وطرق معيشتهم، فكلٌّ يرى الحقيقة على ما عنده من مرتكزات ذهنيَّة وعادات اجتماعيَّة وظروف سياسيَّة، فالحقيقة ليست أمراً واحداً بعينه، بل هي حقيقة متعدِّدة تابعة لأنظار الناس، وليس لأحد أن يفرض على أحد ما يعتقد، وبناءً على ذلك جعلوا من مناظراتهم العلميَّة أشبه بمجالس المقاهي للتطلع على آراء الغير دون الإثبات والتحقيق ومعرفة الحقيقة بعينها.

وأمثال هذه النظريَّات الناتجة كردة فعل على الأعمال الكنيسيَّة، قد ساهمت مساهمة غير تكامليَّة في تشكيل المجتمع الأوروبي الجديد، فقد أدَّت إلى بثِّ روح التسامح عند أبناء الغرب تجاه العقائد المختلفة، وساهمت في إعطاء الحريَّة لأصحاب الاتِّجاهات المتعدِّدة الدينيَّة والسياسيَّة والعلميَّة، وأدَّى ذلك بدوره إلى تساهل العقول في البحث عن الحقيقة سواء على المستوى النظري أم المستوى العملي، فانهار بذلك بناء صرح الإنسان وهبط من سلَّم الارتقاء نحو الأخلاق الفاضلة، وسقط في مستنقعات الماديَّة العمياء وعبادة الشيطان والأهواء.

فكان حقّاً ما تصدَّى لترسيمه **كارل ماركس** من كون مثل هذا الدِّين أفيون الشعوب، فهل بعد هذه المستنقعات ممَّا وقع فيه متبعو الدِّين اللامعقول خَدَرٌ ممكن أن يقع فيه الإنسان؟ وهل ما ساقه إلى الناس بعد ما سأموا منه من مهاوٍ تهوى إليها النفس؟!

نوافذ

- عرضٌ ونقدٌ لأوَّل كتاب بالعربيَّة في فكر المعلِّم الثالث (الفكر الفلسفي عند الميرداماد الأستر آبادي)
- حكاية الإنسان.. الحلقة الثانية

عرضٌ ونقدٌ
لأوَّل كتاب بالعربيَّة في فكر المعلِّم الثالث
(الفكر الفلسفي عند الميرداماد الأستر آبادي)

الشيخ أسعد التميمي

تمهيد

القراءة التحليليَّة لأيِّ كتابٍ ـ عادةً ـ تعتمد على أُسلوبين:

الأوَّل: غرضه قراءة الكتاب في شكله الترتيبي، أي: من المقدِّمة إلى نهاية الكتاب.

والثاني: الغرض منه ممارسة النقد له، سواء أكان من الناحية الكمية ـ التي سوف تنعكس على الناحية الكيفية ـ أم من الناحية الكيفية، لنخلص إلى نتيجة مفادها الإجابة عن سؤالين: **هل الباحث كان موفَّقاً في دراسته، أم لا؟ هل المفكِّر الذي كان معنياً بالبحث أُعطي حقَّه، أم لا؟**

فنحن سوف نتبع كلا الأُسلوبين في قراءتنا لهذه

الأُطروحة، ونسعى في تحقيق مقاربة لفهمها.

الكتاب عبارة عن أُطروحة دكتوراه للكاتب رؤوف سبهاني، قُدمت للجامعة الإسلاميَّة في بيروت بإشراف الدكتورة سعاد الحكيم.

تنبع أهميَّة هذه الأُطروحة من أنَّها أوَّل كتاب يصدر عن فكر المعلِّم الثالث (الميرداماد) باللُّغة العربيَّة، مع وجود أبحاث متفرقة وضمنيَّة في إصدارات باللُّغة الفارسيَّة ثمَّ ترجمت إلى العربيَّة، فالكتاب الذي سنقوم بقراءته مهما احتوى على سلبيات فهو يمثِّل البذرة الأولى لفكر المعلِّم الثالث (الميرداماد) والمصدر الأساس عربياً. فهذه نقطة جديرة بالالتفات إليها قبل الشروع ببيان الأُطروحة التي تكفَّلت بعرض فكر هذا الفيلسوف.

يمكن تقسيم هذه القراءة إلى محورين:

المحور الأوَّل: يتضمن بُعدين:

البُعد الأوَّل: التعرُّف على صاحب الأُطروحة "رؤوف سبهاني".

البُعد الثاني: قراءة وصفيَّة للأُطروحة (العرض).

المحور الثاني: قراءة نقديَّة للأُطروحة (النقد).

التعرُّف على الكاتب

ولد الدكتور رؤوف سبهاني عام (1967م) في مدينة الخفاجيَّة، وهي مدينة تقع في جنوب إيران، درس المرحلة الابتدائيَّة

والمتوسطة والثانويَّة حسب المنهج في المدارس الإيرانيَّة.

هاجر إلى لبنان لمتابعة حياته ودخل الجامعة أثناء تواجده في لبنان، وحصل على شهادة البكالوريوس في الفلسفة، ثمَّ حصل على شهادة الماجستير في الفلسفة بدرجة جيّد جدّاً، وحصل على شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلاميَّة ـ الفلسفة بتفوق جيّد جدّاً.

كتب مؤلَّفات تتناول معظمها المواضيع الفلسفيَّة الهامَّة، كـ "**البداء**" و"**أصالة الوجود**" و"**الحدوث الدهري**" و"**فلسفة السياسة التصوّف والعرفان والمنطق**" و"**التقدُّم والتأخُّر والزمان**" وغيرها.

وقد ترجمت بعض أعماله إلى اللُّغة الإنجليزيَّة والفرنسيَّة والفارسيَّة، كتبه مطبوعة وموزَّعة في العالم العربي وأوروبا في عدَّة طبعات. وكان عضو جمعيَّة فلاسفة إيران، ومن النخب الإيرانيَّة في الخارج. هاجر أيضاً لكسب المعرفة إلى أوروبا لدراسة فوق الدكتوراه (postdoctoral) للتحقيق والبحث في مواضيع مهمولة ومنسية في الفكر الفلسفي للشيعة عبر التاريخ.

ومن مؤلَّفاته:

كتاب مشاهير فلاسفة المسلمين، كتاب الكندي فيلسوف العرب والإسلام. كتاب فلسفة السياسة، كتاب علم المنطق، كتاب الصابئة المندائية في إيران، كتاب المعجم الفضي وهو معجم فارسي ـ عربي، كتاب أنساب القبائل

العربيَّة في إيران. كتاب معجم مصطلحات السائح، كتاب تاريخ الأديان القديم (القديمة)، كتاب مدخل إلى الفكر الإسلامي، ترجمة كتاب الإيجاب والقبول في العقد، ترجمة كتاب المسؤوليَّة المدنيَّة الناجمة عن حفاظ الأشياء، كتاب تاريخ الفلسفة في إيران، وهو أوَّل كتاب باللُّغة العربيَّة عن تاريخ الفلسفة في إيران قبل وبعد الإسلام[1].

إذاً، حياة الكاتب بخصوص الأُطروحة لها مميزات:

الأولى: إنَّ لغته الأُمّ العربيَّة؛ لأنَّه من عرب إيران، ولغته العلميَّة الفارسيَّة؛ لأنَّه درس من الابتدائية إلى الثانويَّة باللُّغة الفارسيَّة. وهذا ما يساعده على قراءة ما كُتب عن فكر الفيلسوف الميرداماد باللُّغة الفارسيَّة، وهي غنية بهذا الموضوع، والغريب أنَّ كلَّ مصنَّفات الميرداماد كُتبت باللُّغة العربيَّة. ولكن لم يُكتب عنه شيءٌ في اللُّغة العربيَّة إلى ما قبل هذه الأُطروحة.

الثانية: إنَّه متخصِّص في الفلسفة؛ وبهذا يكون الكاتب بهذه المؤهلات جديرٌ للخوض في هكذا دراسات التي تحتاج مؤهلات خاصَّة.

وصف الأُطروحة

الكتاب صدر عن دار المؤرِّخ العربي اللبناني، وهو عبارة عن (608) صفحة من القطع الوزيري، وقُسَّم الكتاب إلى ثلاثة أبواب وخاتمة، ثمَّ أردف الأُطروحة بمكاتبات

(1) شبكة المعلومات العنكبوتيَّة، موقع أدب الأهواز.

الميرداماد، وإجازاته، ومقالتين عنه. ثمَّ الملاحق، التي كانت عددها ثلاثة، وفهارس متنوّعة.

بدأ بالإهداء ومقدِّمة (17صفحة) بيَّن فيها سبب اختياره لهذا الموضوع، وهو عدم إعطاء الميرداماد حقَّه العلمي؛ بسبب عدم وجود مؤلَّف يبيِّن فكره الفلسفي. ويدَّعي الكاتب بأنَّ **الشهرة التي كست تلميذه صدر المتألهين كانت من حقِّه، وهو المؤسِّس الحقيقي للمدرسة الشيرازيَّة**، ثمَّ بيَّن منهجه والنصوص التي اعتمد عليها. وختمها بتقديم الشكر لكلِّ مَن أعانه من أشخاص ومكتبات.

أمَّا الباب الأوَّل ـ الميرداماد عصره وحياته العلميَّة (110 صفحة)، فكان عبارة عن تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، توزعت على العناوين التالية: **عصر الميرداماد (46ص)، سيرة الميرداماد وحياته العلميَّة (40ص)، مدارس إصفهان العلميَّة (20ص).**

حاول الباحث في الفصل الأوَّل ـ **عصر الميرداماد** ـ سبر غمار البحث فيه من خلال أربعة محاور:

ـ البيئة السياسيَّة: الدولة الصفويَّة.

ـ النصرانيَّة في عصر الصفويَّة.

ـ الصفويَّة والتصوّف.

ـ التشيُّع في أستر آباد ودور الأستر آباديين في الدولة الصفويَّة.

والفصل الثاني ـ **سيرة الميرداماد وحياته العلميَّة** ـ قسَّمه

إلى خمسة محاور:

ـ اسمه ونسبه.

ـ حياته ونشأته.

ـ أساتذته وتلامذته ومؤلَّفاته.

ـ مكانته بين أقرانه.

ـ مكانته الاجتماعيَّة والسياسيَّة.

وفي الفصل الثالث ـ **مدارس إصفهان العلميَّة** ـ ثلاثة محاور:

ـ المدارس العلميَّة في إصفهان.

ـ تأثير علماء جبل عامل في مدرسة إصفهان علمياً وفلسفياً.

ـ انتقال مركز الفكر الفلسفي من إصفهان إلى طهران.

أمَّا **الباب الثاني ـ أفكار الميرداماد الفلسفيَّة (140 صفحة)**، فهو تضمن تمهيد وأربعة فصول وخاتمة، مثَّلته العناوين التالية: **الحكمة اليمانيَّة (14ص)**، البداء **(42ص)**، **أصالة الماهيَّة (36ص)**، **الجبر والاختيار (40ص)**.

في الفصل الأوَّل ـ **الحكمة اليمانيَّة** ـ عبارة عن محورين:

ـ تعريف الحكمة اليمانيَّة.

ـ الأساس المعرفي للحكمة اليمانيَّة.

أمَّا الفصل الثاني ـ **البداء** ـ فكان عبارة عن بحثين:

ـ مفهوم البداء وتاريخه.

ـ البداء عند الميرداماد.

وكذلك الفصل الثالث ـ **أصالة الماهيَّة** ـ هو الآخر عبارة عن مبحثين:

ـ تعريف وآراء العلماء في الماهيَّة.

ـ أصالة الماهيَّة في فكر الميرداماد.

وعلى شاكلة الثالث كان الفصل الرابع ـ **الجبر والاختيار**:

ـ فكرة الجبر والاختيار.

ـ آراء الميرداماد في الجبر والاختيار.

أمَّا الباب الثالث ـ الحدوث الدهري (160 صفحة)، فاحتوى على تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، وكانت كالتالي: **التقدُّم والتأخُّر (56ص)، نظريَّة الحدوث الدهري عند الميرداماد (70ص)، الأدب والشعر عند الميرداماد (22ص)، الميرداماد طبيباً (6صفحات).**

الفصل الأوَّل منه ـ **التقدُّم والتأخُّر** ـ كان ثلاثة مباحث:

ـ مفهوم التقدُّم والتأخُّر.

ـ ماهيَّة الزمان.

ـ الحدوث والقِدم.

أمَّا الفصل الثاني ـ **نظريَّة الحدوث الدهري عند الميرداماد**

ـ فقد شابه سابقه في ثلاثيَّة المباحث:

ـ مفهوم الحدوث الدهري.

ـ أقسام الحدوث.

ـ تاريخ مسألة الحدوث الدهري.

بينما احتوى الفصل الثالث ـ **الأدب والشعر عند الميرداماد** ـ على محورين:

ـ الشعر الفارسي في العصر الصفوي.

ـ الميرداماد شاعراً.

والفصل الرابع ـ **الميرداماد طبيباً** ـ فلم يتخطَ عنوانه.

وأخيراً **خاتمة الأُطروحة (8 صفحات)**. فقد لملم الباحث أوراقه فيها بشكلٍ مختصر.

أمَّا المكاتبات (10 صفحات)، فقد نقل إلينا تسع مكاتبات.

أمَّا الإجازات (17 صفحة)، فهي عبارة عن (14) إجازة.

أمَّا المقالتان (44صفحة)، فكانت الأُولى للباحث **الفرنسي هنري كوربان** تحت عنوان: **الميرداماد أو المعلِّم الثالث**. والثانية للباحث **الياباني توشهيكو ايزوتسو** بعنوان: **فلسفة الميرداماد**.

ثمَّ **الملاحق (19 صفحة)**، وهي كالتالي: **شجرة العائلة الصفويَّة، العائلات الصفويَّة، سلاطين الدولة الصفويَّة**.

وآخر الكتاب **الفهارس (46 صفحة)**.

الغرض من وضع عدد صفحات كلِّ بابٍ وفصلٍ، هو لبيان الكم الذي أخذه الباب أو الفصل؛ وبالتالي مقارنته مع كيف البحث العلمي له عند نقده.

نقد الأُطروحة

سوف نبدأ بحسب تسلسل الأُطروحة:

في **الباب الأوَّل** يمكن أن تُسجَّل نقطة جوهريَّة وحساسة وجديرة بالاهتمام، وهي أنَّ الباب معقود بعنوان: **الميرداماد عصره وحياته العلميَّة**، والذي ينتظره القارئ منه **دراسة تحليليَّة** وليست سرديَّة، حيث تُبيِّن نشأة الميرداماد العلميَّة؛ بمَن تأثر ومَن تأثر به، وما هي أصداء هذا التأثير والتأثر، ولماذا استرقت مدرسته الفلسفيَّة وأصبحت شهرته لغيره كما يدَّعي الباحث تكراراً ومراراً؟! وهذا هو المهم من سيرة كلِّ مفكِّرٍ، ممَّا جعل الانطباع عن هذا الباب سلبي؛ لأنَّه لم يقدِّم أيَّ شيءٍ في هذا الخصوص، ولم يؤسِّس لما بعده لو كان أخذ منحى إيجابي وهو التحليلي، وممَّا هو ملفت للنظر أنَّ الباحث في خاتمة الأُطروحة قال بأنَّه تناول البحث من الجنبة التحليليَّة، ولا وجود لهذا الادَّعاء في ثنايا بحثه.

ومن تفرعات إهمال الجانب التحليلي غض النظر عن مسائل مهمة في حياة الفيلسوف الميرداماد، منها تسميته بـ "**المعلِّم الثالث**"، فهناك جهات متعدِّدة مرتبطة بهذا اللقب:

مَن أطلقه، ولماذا، وهل يستحقه؟ كلُّ هذه الأسئلة تحتاج لأجوبة كان المفترض أن تكون في هذا الباب. مع أنَّ الباحث ذكرها استطراداً في تمهيد الباب الثاني، أي: إنَّه غير غافل عن أهم لقب لهذا الفيلسوف، ولكن لم تولى المسألة أيَّ أهميَّةٍ من قِبل الكاتب.

ومن المؤاخذات الأخرى في هذا الباب أنَّ الباحث في الفصل الأوَّل وهو **عصر الميرداماد** ركَّز على الجانب السياسي فيه، مع أنَّه تأثير الجوانب الأخرى ـ الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة ـ لا يمكن غض النظر عنها في حياة كلِّ شخصٍ، مع أنَّه ادَّعى في تمهيد الباب أنَّه سوف يتناول الجانب الاجتماعي والعلمي، ولا أدري لماذا لم يبحثهما؟!

ويمكن أن تسجَّل عليه ملاحظة فنيَّة أكثر ممَّا هي علميَّة في هذا الباب، وهي أنَّه قدَّم عصر الميرداماد على سيرته؛ فلو كان العكس فسوف تكون النتائج أفضل؛ وذلك لأنَّ معرفة سيرة الشخص ثمَّ عصره تعطي أبعاداً ومديات إيجابيَّة؛ لأنَّ معرفته بهذه الطريقة سوف تعطي صورة واضحة لنشأته العلميَّة، ولكن كأنَّ الباحث من الأساس لم يفكر بإعطاء صورة تحليليَّة لنشأته العلميَّة؛ لذلك ختم الباب بعبارات التبجيل التي أحياناً ـ بل في كلِّ الأوقات ـ لا تعطي واقعيَّة علميَّة، كأنَّ الكتاب على شاكلة كتب التراجم، لا أُطروحة دكتوراه ينتظر منها أن تكون معياريَّة وليست وصفيَّة.

أمَّا الباب الثاني ـ أفكار الميرداماد الفلسفيَّة، فأوَّل إشكاليَّة

ترد على هذا الباب أنَّه بحث الكاتب عنوانين ليست من المباحث الفلسفيَّة، بل هي كلاميَّة، وهما: **البداء، والجبر والاختيار**. وكان المفترض أن يكونا ملحق بالباب. فكانت خلاف العنوان المعقود له الباب، مع أنَّهما أخذا حيِّزاً كمياً أكثر من نصف الباب؟! حيث شغل الباب (140) صفحة، وهما أخذا منه (78) صفحة.

أمَّا **الفصل الأوَّل ـ الحكمة اليمانيَّة**، فقد ادَّعى الباحث ـ في **تمهيد الباب** ـ أنَّها أولى إبداعات الميرداماد التي شكَّلت النواة الأولى لفلسفة صدر المتألهين، وفي **مدخل الفصل** أعطى أسئلة منهجيَّة تحيط بالبحث من كلِّ جوانبه: فما هي هذه الفلسفة؟ وما هي عناصرها؟ ولماذا أهملت المصادر الكلام عليها وعلى صاحبها؟ وما الهدف الذي توخاه منها؟ ثمَّ قال: ستحدَّث عن الأُسس والمبادئ المعرفيَّة للحكمة اليمانيَّة، وفي **خاتمة الأُطروحة** قال: إنَّها المائز الفلسفي لفكر الميرداماد عن باقي الفلاسفة الآخرين.

ولكن مع الأسف لم نجد في البحث ما أُدعي؛ وذلك:

أوَّلاً: لم يثبت أنَّها إبداع؛ وذلك أنَّ الحكمة اليمانيَّة هي التوفيق بين العقل والدِّين، فأين الإبداع في ذلك؟! فإنَّ أغلب الفلاسفة الإسلاميين ـ أمثال: الكندي، الفارابي، ابن سينا ـ يذهبون إلى ذلك[1]، وكذلك ابن رشد[2]، فما هو الجديد في ذلك؟!

ثانياً: إنَّ الباحث لم يعطِ البحث حقَّه، فلم نجد أيَّ

(1) انظر: العقل والدِّين، محمَّد جعفري: ص44.

(2) انظر: التراث والحداثة، محمَّد عابد الجابري: ص208.

جوابٍ على أيِّ سؤالٍ طرحه في مدخل الفصل إلَّا القليل البسيط الذي لا يُعدَّ شيئاً.

ثالثاً: إذا كانت الحكمة اليمانيَّة هي المائز الفلسفي لفكر الميرداماد عن باقي الفلاسفة الآخرين، فهل من المناسب التعامل معها بهذا الطريقة من البحث؟! فلم يُعطَ البحث أيَّ قيمةٍ لا كميَّاً ـ فقد استوعب (14) صفحة، ولا كيفيَّاً؛ لما بيَّناه قبل قليل.

إذاً، محتوى الباب لم يكن حاكٍ عن عنوانه، فلم يبيَّن فيه إلَّا أصالة الماهيَّة، والجديد عند الميرداماد فيها استدلال تفصيلي لا أكثر؛ وبالتالي لم نتعرَّف على أفكار الميرداماد الفلسفيَّة من خلال ما ذُكر في هذا الباب.

أمَّا الباب الثالث ـ الحدوث الدهري، فكان أكثر الأبواب إشكاليَّة من الناحية الفنيَّة؛ وذلك:

أوَّلاً: إنَّ ثلاثة فصول من هذا الباب ـ التقدُّم والتأخُّر (56ص)، الأدب والشعر عند الميرداماد (22ص)، الميرداماد طبيباً (6 صفحات) ـ لا ربط لها بعنوان الباب؛ وعلى ذلك يكون أكثر من ثلثي الباب لا علاقة له بعنوانه!!.

ثانياً: عنوان الباب كان يستحق أن يكون مستهل الباب الثاني، ولا مبرِّر لوجوده؛ لأنَّ الأهمّ فيه وهو الحدوث الدهري ـ الذي يدَّعى أنَّه من إبداعات الميرداماد ولم يسبقه أحدٌ إليه قبله[1] ـ كان المفروض يكون أُولى أفكاره التي تستحق الدراسة،

(1) أصالة الماهيَّة أو الوجود بين السيِّد الداماد وتلميذه الملاَّ صدرا، أيمن عبد الخالق - أطروحة دكتوراه قدِّمت إلى الجامعة الأميركية في لندن -: ص32.

وكذلك فصل التقدُّم والتأخُّر.

أمَّا فصول الباب الأخرى، فكان حريٌّ بالباحث أن يضعها في محلها، مثلاً: فصل: الأدب والشعر عند الميرداماد، وفصل: الميرداماد طبيباً، كان الأجدر بهذه البحوث تكون ضمن الباب الأوَّل: الميرداماد عصره وحياته العلميَّة.

إذاً، في هذا الباب قدَّم الباحث مسألتين تخص الفكر الفلسفي للميرداماد، وللإنصاف الباحث أعطى مسألة الحدوث الدهري حقّها من البحث كماً وكيفاً.

أمَّا ما أُلحق بالأُطروحة من مكاتبات وإجازات ومقالتين وملاحق يخصُّ الدولة الصفويَّة، فكانت إيجابيَّة من جانبٍ وسلبيَّة من جانبٍ آخر، فإيجابيَّتها كانت من جهة أنَّها مادّة أوَّلية تنفع الباحثين، ويكون الكتاب بها جامع لكلِّ ما يخصُّ الميراداماد، وإن كان لا ربط له بفكره الفلسفي.

أمَّا الجانب السلبي، فهو عدم استغلال الباحث لها لتحليل كثير من المسائل التي لها ارتباط بفكر الميرداماد الفلسفي وغيره، ومع الأسف كان نصيبها السرد دون التحليل.

نتائج العرض والنقد

1ـ كان غرض الأُطروحة بيان الفكر الفلسفي للميرداماد، ولكن مع الأسف الباحث لم يوفق في ذلك ـ **وهذا جوابٌ على السؤال الأوَّل الذي طرحناه في التمهيد** ـ؛ لأنَّ ما عرضه لم يتجاوز ربع الأُطروحة؛ حيث كانت عبارة عن (445) صفحة، وفكره

الفلسفي المعروض فيها (126) صفحة، والباقي إمَّا لا ربط له بفكره الفلسفي، وإمَّا لم يثمر في بيان الارتباط فيه.

إذاً، الأُطروحة عبارة عن مادة علميَّة مجموعة في حيِّزٍ واحدٍ ليس إلَّا.

2ـ لم يتعرَّض الكاتب لبحوث كانت تستحق التواجد في هذه الأُطروحة، لها ارتباط وثيق بفكر الميرداماد؛ وبالتالي لم يعطَ الميرداماد حقَّه من الدراسة ـ **وهذا جوابٌ على السؤال الثاني الذي طرحناه في التمهيد** ـ:

ألف: نظريَّة المعرفة عند الميرداماد.

باء: نظريَّاته المنطقيَّة وإبداعاته فيها، التي لها ارتباط وثيق بفكره الفلسفي.

جيم: آيديولوجية الميرداماد.

دال: مواقف ومفارقات في حياته العلميَّة، التي لا تخلو عادةً منها حياة كلِّ مفكِّرٍ.

هاء: لغة الميرداماد الرمزيَّة، ما هي أسبابها ومبرِّراتها؟ والتي اعترف بها الباحث في ثنايا أُطروحته، حيث قال في الباب الثاني ـ الفصل الأوَّل ـ في تعريف الحكمة اليمانيَّة: (**إنَّ نثر الميرداماد المعقَّد وأُسلوبه المبهم يحرم المحقِّقين والباحثين في مجال الحكمة المتعالية والمهتمين بالفلسفة الإسلاميَّة من التزوّد من بحر المعارف الإسلاميَّة هذا الذي لا حدود له**).

الخاتمة

أودُّ أن أُشير إلى أنَّ هذه الأُطروحة تبقى لها ميزة السبق في المكتبة العربيَّة، ولكن نأمل بدراسات جادّة يكون لها حضور فاعل في الأروقة العلميَّة، خصوصاً في جانب مهمَّش من تاريخ مفكّرينا الفلاسفة وغيرهم، وكان غرضي من النقد الجانب العلمي لا غير، لكي نكون ممَّن شارك في الحراك العلمي.

حكاية الإنسان

الحلقة الثانية

الشيخ محمَّد ناصر

في أعلى الجبل المطلِّ بشموخه على المدينة، والمطالع من عليائه صفحات التاريخ، التي خطَّتها البشريَّة بألوان تموِّجها، كانت تلك الشجرة، الضاربة بجذورها في أعماق الأرض، المناطحة بأغصانها السحاب في أبراجه؛ لتعرقل انسيابه في بحر السماء، علّها تبطئ من دحرجة الزمن المتعاظم، من كثرة ما حمل من ملامة السائرين تحت ظلِّه، تبرئةً لأنفسهم من كلِّ وزرٍ.

وبعد ما أنهت الشمس حفل اغتسالها في بحر الستر، وعادت لتطلَّ بجلالها بخطوات حذرة، تحاكي خوفها من أن تُدنَّس كما في كلِّ يومٍ عاينته، فتضطر للغوص مجدداً في بحر الظلام؛ حيث تدفن في قاعه أدرانها.

وحينما همَّ ذلك المستبشر بآماله بعد حفل عتاب العقول، الذي ألهمه العزم وبثَّ في أركانه الحياة، سائراً نحو

المدينة، وإذ بهمس تتقاطر حروفه بتأنٍ، ينتظم دقات القلوب على إيقاعه، وتتماسك حركات الأطراف من فرط حذره.

التفت بطرف عينيه، ولما يجرؤ بعد أن يدير برأسه ليعاين مصدر الهمس...

عاد الهمس مرَّةً أخرى، وهو بالكاد يفهم، التفت وهو يتوقع ما يخيفه، استمرَّت استدارته التي كلّما طالت زاد بطؤها...

لم يجد شيئاً، فاستعاد ذاته وفكَّ قيود الارتباك عنه، وتنفس بعمقٍ تحاكي شهقته تثاقل سابق حاله، وتروي زفرته اندفاع بشره.

ـ أيُّها الساعي وراء انفعال سروره، والظان لشدَّة أمله، إنَّه سينال بغيته، تمهَّل وكن بالأناة متجلبباً...

سمعه صوتاً لا يدري من أين تدفقه، أجال ناظريه في محيطه، وهو يتعثر في تفقده، ولكن دون جدوى، ثمَّ رمق الصمت بحدَّة سكونه، وتسلل إليه، أنْ ليس من متحدِّثٍ خارج حرم فكره، وإنَّما هو عقله يناجيه ويستمهله.

جثا على ركبتيه هُنيهةً، ثمَّ رمى بنفسه مستلقياً في أحضان الأرض، فتسابق العشب لضمِّ أطراف ثيابه، ونادته من تحته: إليَّ يا ولدي، أضمك كما بالأمس؛ لأذيب بحرارة عشقك للحقيقة أذى العقوق، الذي جرَّعني إيَّاه إخوتك أرطالاً على مرِّ الدهور.

أغمض عينيه، وراح ينصت بتمعنٍ لهمس عقله، الذي سارعه قائلاً:

ـ خيبت أملي في تعجلك، وكدت تهوي حيث تُصرع من فرط أملك.

أجابه والعجب يرسم على محياه غربة قوله وحيرة سامعه:

ـ ألم تسمع ما قاله ذلك العقل، لقد جعلني أشعر وكأنني أنا المتحدِّث؛ إذ أباح بمكنون نفسي، وأراح قلبي من ألم الحيرة...

قاطعه مستمهلاً:

ـ ليس فيما قاله إلَّا عتاب واستغراب، فما الذي قدَّمه لك لتفعله سوى التركيز على الغايات والنهايات؟! أمَّا كيف تمضي؟ ومن أين تبدأ؟ فلم يتحدَّث عنه أبداً.

ولكنَّك بمجرَّد أن أنهى كلماته! اشتعلت مشاعرك! وحملك الأمل على أكفه، وبالكاد استطعت استمهالك لولا خوفك وحذرك.

أطرق متأمّلاً، ثمَّ قرّع نفسه قائلاً:

ـ إنَّ أُولى علامات التعقُّل أن تتدبر قبل إقدامك، فتفحص منشأ مشاعرك؛ لتكتشف زيفها فتُحجم، أو صدقها فتُقدم، ثمَّ خاطب عقله مستعطفاً:

ـ اعذرني! فضعفي قيّد لمشاعري أن تسوقني فأُفرِط في

الحماس، فحمداً لله أنَّك التقطني قبل أن أهوي، فأفرِّط فيما كنت أسعى إليه بإفراطي في الرغبة به.

ثمَّ استأنف قائلاً:

ـ حسناً أيُّها الرفيق الوفي والخليل النبيه، تجاوز عن نزقي، ودعنا نقوم بوضع معالم الطريق؛ حتَّى أكون على بيِّنةٍ من أمري!

ـ هو كذلك.

ـ إذاً، فماذا تقترح؟

ـ لعلَّك لم تنسَ أنَّ هناك أربع خطوات يجب أن تكون حاضرةً أمامك، وواضحةً جلية عندك، قبل أن تشرع في سفر إنجازها!

ـ حبَّذا لو لم تعتمد على ذاكرتي، فتُكمل إكرامك بهَدْيي إلى ما ترمي!

ـ حسناً، لا بأس إليك ما أرومه، عليك أن تُعيِّن غايتك أوّلاً.

ـ قد عيَّنتها مسبقاً كما تعلم، فإنِّي أتوق إلى الرقي بنفسي وبمجتمع إنسانيَّتي نحو الحقيقة والتكامل، بعد أن نفهم جميعاً طريق الحقيقة والتكامل بالنحو الصحيح، وبعد أن نربِّي أنفسنا جميعاً على الإخلاص في طلبهما، فنكون بذلك متعاونين في البحث ومتكافلين في العمل.

ـ جيِّد، وهذا يعني أنَّ هناك حالاً غير مرضي وغير سليم تسعى إلى تبديله، أليس كذلك؟

ـ بالتأكيد! فإننا نعيش في صراعٍ فكريٍّ على مائدة التحيُّز والتعصُّب، قد استشرت في نفوسنا الروح الفرديَّة والفئويَّة، فحكمت الأنا الشخصيَّة سلوكنا فيما بيننا كأشخاص، وتحكّمت الأنا الجماعيَّة في سلوكنا فيما بيننا كجماعات، فشاع التنافس؛ لتحصيل السيطرة ونيل المكاسب، وصار كلُّ حزبٍ يرى الخير في بسط سلطته؛ ممَّا حفَّز على مزيدٍ من التقسيم والشرذمة للكيان الإنساني، وعلى مزيد من الأنانيَّة واللامبالاة بالآخرين.

ـ إذاً، هنا يأتي دور الخطوة الثانية وهي: أن تعلم أسباب ذلك الحال الذي تريد تغيّره، وموجباته التي جعلت من المجتمع الإنساني يزداد إيغالاً في التناحر، وبعداً عن التكافل والتعاون، وانحرافاً عن الأهداف اللائقة بإنسانيَّته.

ـ تقصد العوامل التي جعلت منه منقاداً على هذه الشاكلة؟

ـ بالتأكيد! ودعني أقترح تسميتها: **مكامن الضعف في الطبيعة البشريَّة.**

ـ فليكن! فهي في النهاية ليست إلَّا كذلك، ولكن كيف سنحدُّدها؟ هل سنستقرأ أحوال المجتمعات، أم سنحلُّل الطبيعة البشريَّة؛ لنستدلُّ من المبادئ على الآثار ومن المتقدِّم على المتأخِّر؟

ـ سؤال نبيه، وجوابي: فليكن الأمران جميعاً!

ـ إذاً، فماذا ترى من تلك الأسباب الكامنة وراء ذلك؟

ـ لا تتعجل، فهناك أمر لا بُدَّ من أن تعلمه قبل ذلك، عليك أن تتحلى بالصبر!

ـ عذراً جد عليَّ بما عندك.

ـ دعنا ننظر إلى المشكلة لنحلَّلها:

هناك حالات التكتُّل والتحزُّب هذا أوَّلاً، وهناك عملية تحكم وسيطرة تمارس على تلك الجماعات هذا ثانياً، وهناك عملية انقياد وتبعيَّة أليس كذلك؟

ـ كذلك بالضبط كما تقول.

إذاً، وانطلاقاً من ذلك، فعلينا أن ننظر في أسباب الانقسام أوَّلاً، ثمَّ في أساليب التحكم بالناس ثانياً، ثمَّ ثالثاً في أسباب الانقياد من قبل العامَّة لها.

ـ هذا كلُّه في أسباب المشكلة؟!!! فماذا أبقينا للحلِّ؟!!!

ـ إنَّ دراسة المشكلة جيِّداً هي التي تدلُّ على مكامن الخلل بشكلٍ دقيقٍ؛ وبالتالي إذا ما شخصت كذلك، فحينها سيكون بالإمكان التعرُّف على حلولها بنحوٍ جليٍّ وتامٍّ، وليس ذلك فقط، بل وعلى الآلية الممكنة لتطبيق تلك الحلول.

ـ حسناً! ولكن أليس التعدُّد أمراً لازماً بالضرورة لطبيعة

المجتمع البشري؟ إذ الاختلاف وتعدُّد الأعراق والشعوب والأوطان أمر لا محيص عنه، وهو أمر تكويني، وليس اختيارياً وتابعاً لأفعال البشر.

ـ لقد ذهبت بعيداً عن مقصدي، فليس ما عزمنا معاً على البحث عنه هو السبب وراء التنوّع البشري بمختلف أطيافه، خصوصاً إذا كان هذا التنوّع تكوينياً وطبيعياً.

ـ فإذاً، كلامك على التعدُّديَّة والانقسام الناشئ عن الأمور الاختياريَّة؟

ـ ليس كذلك بالضبط، فالمشكلة ليست في وجود التعدُّديَّة التكوينيَّة، ولا حتَّى دائماً في التعدُّديَّة الاختياريَّة، وإنَّما المشكلة في تكريس الانقسام والتعدُّد؛ بحيث يصير معياراً في تحديد السلوك ونحو المعاملة.

ـ تقصد أن يتمَّ بناء العلاقات وتحديد الواجبات تجاه بعضنا البعض على أساس التصنيف إلى فئات وأحزاب؟

ـ دعني أشرح مرادي بالقول: إننا كبشر تجمعنا خصائص إنسانيَّة تقتضي نمطاً معيّناً من السلوك فيما بيننا؛ وبالتالي إذا ما أضفنا إلى إنسانيَّتنا اعتبارات وقيود زائدة لتحديد دائرة سلوكنا تجاه بعضنا البعض، فلا نقوم بمقتضيات الإنسانيَّة إلَّا مع من يندرج تحت دائرة الإطار الذي حدَّدناه وأضفناه، فعند ذلك نكون قد كرَّسنا الانقسام في سلوكنا واستوردنا التنوّع الذي نتمتع به زائداً على الجامع الإنساني الذي يجمعنا؛

ليصير متحكِّماً في سلوكنا تجاه بعضنا البعض.

ـ آه! فهمت ما ترمي إليه، فمثلاً عندما نجعل من الانتماء العرقي أو الوطني أو الحزبي أو الدِّيني أو غير ذلك معياراً في اختيار من نقوم معه بالواجبات الإنسانيَّة العامَّة، فعند ذلك نكون منقسمين الانقسام الذي يحدو بنا إلى التكتُّل والتناحر.

ـ نعم، هو كذلك؛ ولذلك فنحن نحتاج إلى البحث عن أسباب تكريس هذا الانقسام وتحوّل التنوّع إلى شرذمةٍ.

ـ اسمح لي! لقد خطر في نفسي خاطر! وهو أنَّه لا بُدَّ من التمييز بين التنوّع التكويني والتنوّع الاختياري؛ لأنَّ تنوّع المذاهب والفرق والرؤى النظريَّة والآيديولوجية هو بنفسه يحمل على تكريس الانقسام العملي، مضافاً إلى أنَّه ناتج عن خلل في الطريق المعتمد؛ لتبني هذه الأشكال المتعدِّدة من الأفكار.

ـ أحسنت! ها أنت تنبَّهت إلى ما عنيته قبل ذلك من قولي "ولا حتَّى دائماً في التعدُّديَّة الاختياريَّة" فإنَّ هذا النحو من التعدُّديَّة يشمل أصنافاً تنشأ عن خلل في التفكير والتنظير، ونتيجةً لتحكُّم معايير لا ترتبط موضوعياً باكتشاف الحقيقة، مع أنَّ هذه الأصناف تسعى لتتصدر عمليَّة التنظيم والتوجيه للمجتمع البشري، ممَّا يجعلها في حالة صدام مع الأصناف الأخرى المتبنية لرؤى مختلفة عنها، ممَّا يُكرِّس صراعاً على الشكل والهيئة التي يفترض أن يكون عليه سلوك

المجتمع البشري وعلى الغاية المتوخَّاة من ذلك.

ـ أفهم من كلِّ ذلك أننا بصدد البحث أوَّلاً عن أسباب تكريس الانقسام العملي في المجتمع الإنساني، وهذه الأسباب ترجع إلى نحوين:

الأوَّل منهما: **أسباب عمليَّة سلوكيَّة**، تقضي بتضييق دائرة المعنيين بالواجبات الإنسانيَّة.

والثاني منهما: **أسباب فكريَّة**، تقضي بالاختلاف الحاد حول كيفيَّة إدارة وتنظيم شؤون المجتمع الإنساني.

ـ أحسنت! وإذا ما حدَّدنا هذه الأسباب، ننتقل إلى الفحص عن الأساليب المستخدمة للتحكُّم بالناس، وعن أسباب انصياع الناس لتلك الأساليب، وبعد أن يتمَّ لنا كلُّ ذلك، ستظهر لنا مكامن الضعف في الطبيعة الإنسانيَّة، وهذا ما سيقودنا إلى تحديد كيفيَّة التعامل معها، والسبيل إلى تفادي سلبياتها.

ـ أضمن لك الآن أنني جاهز للمضي قُدماً في سفر البحث والفحص، فإنَّ الخريطة قد أصبحت ماثلة أمامي أعاينها عن كثبٍ، وقد ملأني الشوق والحماس لاستكشاف ما تخبئه لنا من أسرار وخبايا، واسمح لي بعد أن وعيت بحقيقة وجلل المهمة التي أتطلع إليها أن أكرر اعتذاري وأسفي على انزلاقي بزيت سذاجتي وتهوري، فبعد أن أدركت ما أدركت فإنِّي لا أملك إلَّا أن أخجل من نفسي عندما أذكر ما كنت بصدد الإقدام عليه.

ـ لا عليك! فالمهم أننا هنا الآن.

ـ فإذاً، دعنا نش...

فجأة!

توقف عن الكلام، وأرخى اندهاشه ملامح وجهه، وكأنَّها تميل إلى أن تذوب، وينهار هو معها عجباً!

يا له من أمرٍ لا يُصدَّق! كيف لذلك أن يحدث؟! راح يتلفت يميناً وشمالاً، وصرخ:

ـ إنَّه يحدث في كلِّ مكانٍ!

وفي لحظة الغرق في بحر دهشته، أحسَّ بأنامل تعقُّله تنتشله من قاع الغرابة والعجب، وتُعيد إليه رشده، فخاطبه الخليل بأوتار ترتجف من نشوة الفرح:

ـ هذا ثمر وعيك ورشدك! هذا مظهر إنسانيَّتك التي تلقتها الأرض وتأبطت بها كما يتأبط الطفل بعنق أُمِّه حينما يهمُّ أن يسقط! وها هي تحاكيها وتناجيها، وتحكي رقيها بلسانها الخاصِّ.

انظر لدموعك! كيف تتلقفها بقع التراب اليابس بين الحشائش، إنَّها ندبات القهر والعذاب والحرقة واليأس على ابن الأرض، على الإنسان، انظر لتلك الأزهار التي نمت من حرارة التقائهما وتعانقهما، انظر... انظر...

قسيمة اشتراك

في

مجلَّة المعرفة العقليَّة

الاسم:

نوع المشترك: أفراد ☐ مؤسسات ☐

مدة الاشتراك: سنة ☐ سنتان ☐

من العدد: إلى العدد: عدد النسخ:

العنوان الكامل:

الهاتف: فاكس:

البريد الإلكتروني:

ثمن النسخة:

العراق: 4000 دينار مصر: 20 جنيه

إيران: 6000 تومان باقي البلدان: 8$

ترسل القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة إلى بريد المجلَّة.